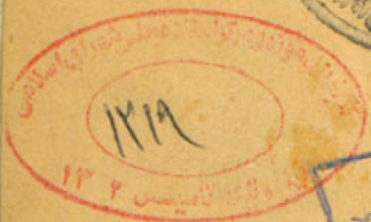
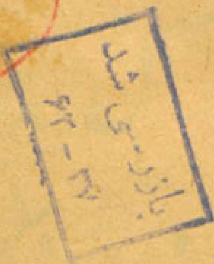
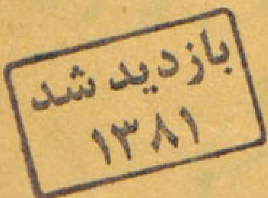






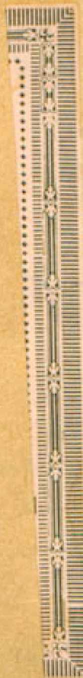

بازدید شد
۱۳۸۱

گنجینهٔ گرانمایه

مشتمل

بر بیست و نه رساله از حکما و فلاسفه

مشهور



مافی هذه المجموعة من الرسائل

١ - اسوله واجوبه فیما بین شیخ الرئیس وابی ریحان بیرونی

٢ - کتاب للمعلم الثانی ابی نصر الفارابی فی مبادی آراء اهل المدینة الفاضله

٣ - رساله فی ایضاح براهین مستنبطة فی مسائل عویصة له ایضا علیه

٤ - رساله فی تفسیر سورة الاخلاص لابن سینا

٥ - رساله فی تفسیر سورة الفلق ایضا له

٦ - رساله الاسکندر الافرودیسی فی العلة الاولی والمعلول عنه

٧ - رساله فی تفسیر سورة الناس لابی علی بن سینا

٨ - رساله الفردوس لشیخ الرئیس ایضا

٩ - اثبات وجود جامی

١٠ - رساله درة الفاخرة فی جمع بین آراء العلماء المتکلمین والصوفیه

١١ - رساله مسمی بنقض الالهی للشیخ الرئیس

١٢ - رساله منقوله از هرمس هرامسه

١٣ - رساله فی بقاء النفس الانسانیه بعد خراب البدن لنصیر الحق والدین الطوسی

١٤ - رساله فی العشق لشیخ الرئیس

١٥ - رساله فی الارزاق له ایضا

١٦ - شرح فصوص فارابی تصنیف میر اسمعیل شنب غازانی

١٧ - رساله در سر قدر از شیخ الرئیس

١٨ - رساله فی حفظ الصحة للشیخ الرئیس ایضا

١٩ - رساله دلیل الهدی از میر غیاث الدین منصور

٢٠ - رساله فی تفسیر الحروف المعجم ایضا له

٢١ - رساله فی الحکمه له ایضا

٢٢ — رساله در تحقیق جهات

٢٣ — رساله حدود للشیخ الرئیس

٢٤ — رساله توحید تصنیف میر نظام الدین احمد

٢٥ — رساله در تحقیق امامت للعلامه الطوسی

٢٦ — تفسیر سوره اعلی از شیخ الرئیس

٢٧ — رساله فی المبادی التی بها قوام الاجسام لابو نصر الفارابی

٢٨ — رساله لابو نصر الفارابی ایضاً

٢٩ — رساله الاعتقادات للشیخ المقتول

٣٠ — رساله فی الحشر الجسمانی لغیاث الدین منصور

اسوله واجوبه فیما بین شیخ الرئیس

وابی ریحان بیرونی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الرئيس هذه رسالة الى ابي ريحان محمد بن احمد البيروني في جواب مسائل
انفذها اليه من خوارزم الحمد لله رب العالمين حمد الشاكرين وصلى الله على
محمد وآله الطاهرين يا حاملك الله مغبوطا بنيل ما تهواه واسعفك بجميع ما تتمناه
وقسم لك سعادة الدارين وصرف عنك جميع ما تكره في المحلين سألت
ادام الله سلامتك الآمنة عن مسائل منها ما تراه جديرا ان تؤخذ على ارسطوطاليس
اذ تكلم فيها في كتابه الموسوم بكتاب السماء والعالم ومنها ما انتقطه مما اشكل
عليك فاجبتك عن بسط القول الى ذلك وشرعت في شرحها وابانتها على الايجاز
والاختصار فان بعض الاشغال المعترضة يصرفني عن بسط القول في كل
مسئلة منها على قدر استحقاقها ولم تتأخر اصدارها الى هذه المدة
الا لما عسى ان تورده الفقيه المعصومي عندك نفذ كتابه اليك وانا اورد
ما سألت عنه بلفظك ثم اتبع كل مسئلة منها الجواب على الاختصار ايدك الله
المسئلة الاولى سألت اسعدك الله لم اوجب ارسطوطاليس للفلك عدم الخفة
والثقل لعدم وجود حركة له عن المركز او اليه فلا نستطيع ان نتوهم فيه انه من
اثقل الاجسام توهما لا رأيا لان ذلك لا يوجب ان يكون حركته الى المركز من اجل
ان حكم اجزائه متشبهة واذا كان كل جزء من اجزائه متحركا بالطبع الى المركز
ثم كانت متصلة لم توجب الا الوقوف بحيال المركز وكذلك نستطيع ان نتوهم
انه من اخفها ولا يوجب ذلك حركة عن المركز الا بعد الانعتاق والافتراق
ووجد الخلا خارجة واذا تورد عنده وضع عدم الخلا خارج الفلك كان الفلك
وان كان مثلا ناريا كأنه منحصر مجتمع واما الحركة المستديرة فقد يمكن ان

لا يكن

لا يكون طبيعية وذلك كالحركات الكواكب الطبيعية الى المشرق والحركة العرضية
اللازمة لها قسرا الى المغرب فان قيل ان تلك ليست بعرضية اذ لا تضاد
في الحركات المستديرة ولا خلاف في جهاتها كان التمويه والسفسطة
ظاهرا في لوازم هذا القول اذ لا يمكن ان يتوهم للشيء حركتان طبيعيتان
احديهما الى المشرق والاخرى الى المغرب وما هذا الاختلاف في اللفظ
مع الاتفاق في المعنى حيث لا يسمى الحركة الى المغرب ضد الحركة الى المشرق
وهذا مسلم واذا تورعنا في الالفاظ فلنقبل على المعاني الجواب قد كفتني
اسعدك الله المؤنة في اثبات ان الفلك لا خفيف ولا ثقيل فقد فاتك
التي سلمت فيها انه ليس فوق الفلك موضع تحرك اليه ولا ايضا يمكنه ان
تحرك الى التحت لاتصال اجزائه واقول ولا ايضا يمكنه ان تحرك الى التحت
ولا لان في التحت موضع طبيعي ينتقل اليه وان ادى ذلك الى القيامة
وفرضناه منفعلا لان ذلك يؤدي الى نقل جميع العالم عن مواضعها الطبيعية
وذلك مما لا يجوزه الا العلم الالهية ولا العالم الطبيعية او اثبات الحركة
وذلك غير جائز في العالم الطبيعية فاذن ليس للفلك موضع طبيعي من
تحت ولا فوق تحرك اليه بالفعل والوجود ولا بالامكان والوهم لانه
يؤدي ذلك الى المحالات المستشنعة التي ذكرتها من تحرك العناصر كلها
عن مواضعها الطبيعية وليس شيء ابطل مما لا يمكن ان تثبت لا بالفعل
ولا بالامكان والتوهم فاذن تسلم من ذلك ان ليس للفلك موضع
طبيعي من تحت ولا من فوق ولكل جسم موضع طبيعي ونضيف الى هذه
المقدمة مقدمة صغرى من قولنا والفلك جسم فتنتج من النوع الاول
من الشكل الاول ان الفلك له موضع طبيعي وان انقلنا الشرطي الى
القياس الوضعي المنفصل فقلنا وموضع الطبيعي اما فوقه واما تحته

٢٢ ...ما حيث هو واستثنينا سلب كونه فوق او تحت انتج ان موضعه الطبيعي حيث هو
ساكن فيه فكل ما في موضعه الطبيعي فليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل والفلك في موضعه
الطبيعي فالفلك ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل والبرهان على ذلك ان ما في موضعه الطبيعي
ضو او بموضعه الطبيعي صار او لا يمكن ان يكون ما في موضعه الطبيعي خفيفا لانه يلزم فيه بما
قدمت ان يكون في موضعه الطبيعي لا في موضعه الطبيعي وذلك خلف وكذلك الثقيل لان
الثقيل ما لم يتحرك الى اسفل بالطبع وموضعه الطبيعي اسفل لان كل ما تحرك بالطبع
فحركته الى موضعه الطبيعي وبالتدبر الاول متبين ان الذي في موضعه الطبيعي ليس
بثقيل بالفعل فاذا ضممنا نتيجتي المقدمتين كان مجموعهما ان الذي في موضعه الطبيعي
لا ثقيل ولا خفيف وقد ثبت ان المقدمة الثانية الصغرى وهو ان الفلك في موضعه
الطبيعي حق والنظم منتج فالنتيجة صحيحة وهي ان الفلك ليس بخفيف ولا ثقيل بالفعل
وليس ايضا بالقوة والامكان برهان ذلك ان الثقيل والخفيف بالقوة اما ما هو
كذلك بكليته كالاجزاء والعناصر التي في مواضعها الطبيعية فانها وان كانت لا خفيفة
ولا ثقيلة بالفعل فذلك فيها بالقوة والامكان اتفاقا بحركة قسرية عن مواضعها
الطبيعية وعودها الى مواضعها الطبيعية بحركة طبيعية اما صاعدة واما هابطة واما
ما هو كذلك في اجزائه لا بكليته كالكليات من العناصر فانها ليست بخفيفة ولا ثقيلة بكليتها
لانها اذا تحركت صاعدة ففي الضرورة ان تتحرك بعض منها هابطا لكونها ذات
الاشكال والوجوه بل الخفة والثقل في اجزائها فالفلك ان كان ثقيلا او خفيفا بالقوة
فذلك في كليته وقد انتشا الحركة بالطبع الى فوق والى تحت مسلوبة عن كلية الفلك
وتعلقنا في اثبات ذلك ببعض مقدماتك فثبت لنا بان الفلك ليس بكليته بخفيف
ولا ثقيل واقول ولا هو ثقيل ولا خفيف بالقوة في اجزائه لان الاجزاء الخفيفة
الثقيلة انما تبين خفتها وثقلها بحركتها الطبيعية الى موضعها الطبيعي والاجزاء
المتحركة الى موضعها الطبيعي اما ان يكون متحركة عن مواضعها الطبيعية بالقسر عائدة اليها

بالطبع او متولدة متحركة الى مواضعها الطبيعية كحركة النار المتولدة عن الدهن تتحرك الى الفوق
ولا يمكن ان يتحرك جزء من الفلك عن موضعه الطبيعي بالقسر لانه يلزم ان يكون لذلك محرك خارج
لا عن ذاته اما ان يكون ذلك جسم او لا جسم والاشياء المحركة ليست باجسام مثل ما يسميه الفلاسفة
الطبيعة والعقل الفعال والعلة الاولى لن يجوز عليها ان تحرك حركة قسرية فاما الطبيعة
فذلك بين فيها واما العقل والعلة الاولى فامتناع ذلك عليهما موكول الى العلم الالهي
واما العلة الجسمية فيجب ان يكون اما الكل واحد من الاسطقسات او مركبا منها او لا جسم
اخر غير هذه الخمسة البسيطة المركبة من الاربعة منها وكل جسم حرك بذاته او فعله لا
بالعرض فانه يماس المتحرك والمنفعل عنه وبيان ذلك في كتاب الكون والفساد في
المقالة الاولى فليس يمكن ان يحرك جزء من الفلك جسم الا اذا اتصل به بحركته الا انا بالقسر
واما بالطبع والذي بالقسر عن محرك خارج مماس ان ينتهي الى متحرك الى تلك الجهة بالطبع
اول محرك للباقيات فان كان بالطبع فهو اما نار بسيطة او مركبة غالب عليها
الاجزاء النارية فاما النار البسيطة فليس يفعل في الفلك لانه لما كان مماسا في كل الجوانب
وفعل الاجسام في الاجسام بالمماسة فليس جزء من الفلك اولى في الانفعال في جسم اللهم
الا ان يكون بعض الاجزاء ضعيفة ضعفها اقوى على القبول وضعف الجوهر لا يكون
بذاته بل من مؤثر ويرجع المسند الى ما كانت عليه اولا فاما المركب الغالب
فيها الاجزاء النارية فانه لا يلبث حتى لا يصل الى مماسة الفلك عند وصوله الى
حيز الاثير لاستحالته نارا محضة واشتعاله واحتراقه هنالك كما تحت من الشهب
وان البات في الاستحالة لم يبلغ ايضا مماسة الفلك لان فيها اجزاء هوائية وثقله
ارضية وغيرها ومماسته جرم الفلك لا يمكن الا النار محضة واما مجاورة حيز العناصر
الثلثة فقد يمكن بنار محضة وغير محضة والمركب ليس بنار محضة والذي ليس بنار محضة
يمكن عليه ان يجاوزه حيز العناصر الثلثة وليس يمكنه مماسة الفلك بالطبع واما الا...

الآخر فلا يمكن عليها في كليتها ان تماس الفلك لانها لا تنفصل بكليتها عن مواضعها الطبيعية
واما في مركباتها واجزائها فلا يمكن ان يحصل منها الفعل الى الفلك لانها لا يمكنها ان
تماس الفلك لاحتراقها في الاثير واستحالتها نارا والنار ليس تفعل في الفلك كما
اثبتنا وانما كان الاثير يغير كل ما يحصل فيه ويفرقه لانه حار بالفعل انما يمازج
مع ذي جنسه المباين لغير ذي جنسه المفرق عن مختلف الاجناس الجامع من متفق الاجناس
فمتى قربت النار على الجرم المنفعل عنه فرقته ان كان مركبا من اجزاء مختلفة
ونقلته الى طبيعته ولم تصير ممازجة معه لاختلاف جوهريهما واما النار فليس كذلك ولا شك
ان الحار اشد الاشياء تفعلا واقواها تاثيرا والشيء الكلي في موضعه الطبيعي اقوى
جنسه والكلي اقوى من الجزئي فما ظنك بما هو في موضعه الطبيعي كالكلي حيث لا يدخل
في حيزه ولا يفعل فيه ولا يغيره الى نفسه ولا يفرق اجزاءه المركبة منها ان كان
مركبا فمن هذه المقدمات يتبين انه ليس يمكن ان يصل الى الفلك جزء من الاسطقسات
ولا مركب واذا لم يصل اليه لم يماسه واذا لم يماسه لم يفعل فيه فليس شيء من الحركات
ولا من المركبات يفعل في اجزاء الفلك واذا لم يمكن ان يفعل فيها غيرها من كليات
الاجسام ولا جزوياتها البسيطة والمركبة لم يمكن ان ينفعل ويتحرك بالقسر بذاتها
والاستثناء بايجاب المقدم وهو قولنا ولكن ليس يمكن ان يفعل فيها غيرها حتى
فالشيء وهو قولنا ليس يمكن ان ينفعل ويتحرك بالقسر صحيح حق فليس الفلك بخفيف
ولا ثقيل بالقوة في كليته ولا اجزاءه وقد اثبتنا ذلك ان ليس الفلك خفيفا من وجه وذلك خ
وذلك ان النار قد تطفو الجرم الطافي على جرم آخر بالطبع اخف منه فمن ذلك
الوجه يمكن ان يكون الفلك اخف الاشياء واما قولك ان حركته المستديرة
قد يمكن ان لا تكون طبيعية وقولك فان قيل ان ذلك ليست بعرضية الى آخر الفصل
فليس احد ممن يثبت الحركة الطبيعية المستديرة للفلك من المحصلين يشترط ذلك

بما اوردت من الاعتراض عليك بل لوجوه لولا كراهة التطويل والضجر اذا لم نورد
لهذا القول مستلزما حده لبينتها واما اثباتك ان حركة الافلاك والكواكب
متضادة فليت لك وانما هي مخالفة فقط لان الحركات المتضادة هي المتضادة الجهات
والنهايات فلولا كون العلو ضد السفل لما سمينا الحركة من المركز ضد الحركة الى المركز الى خ
وما بان هذا الفصل في المقالة الخامسة من كتاب السماع الطبيعي واما جهات هاتين
الحركتين المستديرتين ونهاياتها بالوضع من غير تضادها لا بالطبع فانه ليس
بالطبع لحركات الفلك المستديرة نهاية فانها ليست بمتضادة فليست الحركتان
الدوريتان المختلفتان بمتضادتين وذلك ما اردنا ان نبين المسئلة الثانية
لم جعل ارسطوطاليس اقاويل القرون الماضية والاحداث الى القرون في الفلك
ووجودهم اياه على ما وجد عليه حجة ذكرها في موضعين من كتابه على ان الفلك
ودوامه ولم يتعصب ولم يصبر على الباطل ليحقق ان ذلك غير معلوم لو لا نعلم
من مقداره الاجل ما ذكره اهل الكتاب يكثره وما يحكى على الهند وامثالهم عن ا
من الامم فقط السلطان عند التحصيل لتعاقب الحوادث على مكان المعمور من الارض
اما جملة واما زيادة ونقصا فان حال الجبال كلها كذلك في القدم وشهادة الاعصار
بمثل تلك الشهادة مع ظهور الحدث فيها الجواب ان نعم ان ذلك ليس
قاله البرهان وانما هو شيء اي برهن في خلال الكلام على انه ليس الامر فيها كالامر
في الجبال فان الامم وان شاهدت الجبال محفوظة في كليتها لم تعدم من اختلاف
العوارض في جزوياتها من انكسار بعضها وتراكم بعضها على بعض في انهدام
اشكالها وما هو ايضا فوق هذا مما ذكره افلاطن في كتبه في السياسات وغيرها وكان
احدث هذا الاعتراض عن يحيى النحوي المموه على النصارى باظهار الخلاف
لارسطوطاليس في هذا القول ومن نظر في تفسيره لاجزاء الكون والفساد وغيره

من الكتب فما عسى يخفى عليه من افقه لارسطوطاليس في هذه المسئلة او غير محمد بن زكريا
الرازي المتكلف الفضول فيما لا يعنيه في الالهيات وتجاوز قدره في تلفيق الخرافات
والنظر في الابدال والبرازات لا جرم فضح نفسه وابدى جهله فيما حاوله ورامه
ويجب ان تعلم ان ارسطوطاليس في قوله ان العالم لابد وله ليس يعني به انه لا
فاعل له بل يروم ان يجعل بهذا القول فاعله منزها عن التعطيل عن الفعل وليس
هذا موضع بيان ما لشبه هذا واما قولك ولم يتعصب ولم يصبر على الباطل فهذه المغالطة
والمحاسنة فيحوه لازما اما ان تكون قد وقفت على معنى قول ارسطوطاليس او لم تقف
تحسنك واستحققت منك الجزء قال قولا لم تقف عليه بحال وان كنت وقفت عليه
فمع قولك بمنع القول كان يستدل منه تعاطي هذه المجافاة فهو تقصيك لما تصدق به
عند العقل فاحش لا يليق بك والله تعالى اعلم المسئلة الثالثة لم ذكر وذكر غيره
ان الجهات ست ولم تمثل على المكعب فان الجهات الست منها ما يحاذي سطوحه
واذا اضفت اليه من جهة سطوحه اشا من المكعبات ست كانت مماسة له من
جهاته المذكورة فاذا تم الناقص من ذلك الشكل حتى يصير جملة الجسم المتولد سبعة
وعشرين مكعبا كان سايرها مماسة من جهة الاضلاع والزوايا واذا لم تعد الجهات
ذلك العدد فمن اي جهة ماست هذه المكعبات الاول على ان تلك الجهات
معدومة في الكرة الجواب ليست جهات الجسم الذاتية من حيث هو جسم تحاذي
سطوحه بل تلك جهات العرض فان الجهات الست التي عينها الفلاسفة فهي انما
تحاذي نهايات طول الجسم وعمقه وعرضه فانه لما كان لكل جسم ثبت بيانه
في المقالة الثالثة من كتاب السماع الطبيعي في ذكر لا نهاية فمن الضرورة ان طوله
وعرضه وعمقه متناهية ومن الضرورة ان لكل واحد منها نهايتين وجملتها
ست وما يحاذي نهاياته ست وما يحاذي نهاية الطول مما يلي مركز العالم فهي جهته

طول

طول ينتهي الى جهة المركز وهو السفل ومقابله هو العلو وليس للجهات الاربع التي في
كل جسم بل ذلك جهات الجسم التي تحاذي نهاية عرض الجسم التي الذي منه تظهر ويخرج حركته
يمينا ومقابله يسارا هو الجهة المحاذية لنهاية عمق الجسم الذي اليها تقبل وحركة حاسة
البصر يسمى اماما ومقابلها يسمى خلفا فهذه الجهات الست الضرورية في كل جسم واما
نفيك الجهات الست عن الكرة فغير صحيح لانه ان كانت الكرة جسما فلها طول
وعرض وعمق وطولها مشابه وعرضها مشابه ولكل واحد منها نهايتان وجملة
والجهات المحاذية للنهايات الست ست لكن المقدم حق والسؤال كلها حق
فالتشبيه للكرة ست جهات حق وكيف يمكنه ان تحقق جهة الجسم الذاتية هو ما يحاذي
سطوحه ومن المعلوم ان الكرة لها جهات من جوانبها مختلفة بالمشابهة وليست
جهة القطب الشمالي كجهة المشرق والمغرب والقطب الجنوبي وغيرها من الجهات
وكذلك على العكس واذا كان السطح المحيط بالكرة واحدا فليس ان في الكرة
جهة واحدة لا بالبرهان كما بيناه ولا بالعرض كما يلزم الجسم من جهة السطوح من الجهات
بالعرض لا بالذات كما بيناه واما الاجسام المشكلة باشكال ذوات الزوايا
فقد يمكنه ان يجعل لها جهات من جهة السطوح لا سيما ان سطوحها بالوضع
لا بالذات فان الذي يلزم الجسم بالذات من الجهات هو ما يحاذي نهايات
ابعاده الثلثة واياها عنت الفلاسفة المسئلة الرابعة لم استشنع
ارسطوطاليس قول القايل بالجزء الذي لا يتجزى والذي يلزم القايل ان
يتجزى الى ما لا نهاية له اشنع وهو ان لا يدرك متحرك كان يتحرك في جهة
واحدة ولو كان المتقدم منهما ابطأ حركة ونتمثل بالشمس والقمر فانه اذا
كان بينهما بعد مفروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا
اذا ساره القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا اقصر وكذلك

الى ما لا نهاية وقد نراه يستبعها ويلزم اصحاب الجزء ايضا امورا كثيرة معروفة
عند المهندسين ولكن الذي ذكرته مما يلزم مخالفيهم اشنع وكيف التخلص من
كليهما الجواب اما انه لا يمكن ان تركب شي متصل لا جسم ولا سطح ولا خط
ولا حركة ولا زمان من اجزاء غير متجزية لشي غير ذي طرفين وواسطة فضعف
عليها فقد بينه ارسطوطاليس في المقالة السادسة من كتاب سمع الكيان براهين
منطقية قوية لا مرية فيها واما هذه الاعتراضات فقد اورده على نفسه واجاب
عنه بجوابها ولكن يجب ان نعلم ان قول ارسطوطاليس ان الجسم يتجزى الى
ما لا نهاية ليس يعني به انه يتجزى بالفعل ابدا بل يعني به ان كل جزء منه له في
ذاته متوسط وطرفان فبعض جزئه الذي يحده الطرفان والواسطة وهذه
الاجزاء متصلة بالفعل وبعض الاجزاء وان كان لها في ذاتها واسطة و
تقسم فليس يقبل القسمة الا انقسام بالفعل وهذه الاجزاء منقسمة بالقوة في ذاتها
فمن قال ان الجسم يمكن ان يتجزا بالفعل ابدا لزمه هذه الاعتراضات بضرورة ومن
قال ان الجسم بعض اجزائه منقسم بالفعل وبعض اجزائه غير منقسم بالفعل بل
بالقوة كما بينا لم يلزمه ان الحركة ربما ما يستوعب تقسيم المتناهية من الاجزاء
المتصلة بذواتها الغير المنقسمة بالفعل فهذا هو السبيل المؤدي الى
الشكوك بين المشاغبين اللازمتين في كلا الطريقين واما ما اجاب به
ارسطوطاليس عن هذه المسئلة وفسره المفسرون فهو ظاهر السقطة والمغالطة
ولولا اجتناب التطويل لذكرت ذلك ولكن بعد بيان القصد بهذا فضل

المسئلة الخامسة لم استشنع ارسطوطاليس قول من قال انه يمكن
ان يكون عالم اخر خارج هذا الذي نحن فيه كائن على طبيعة اخرى لانا
ما عرفنا الطبائع والاسطقسات الاربعة الا بعد وجودنا اياها كما ان

الاكمه

الاكمه لو لم يسمع من الناس ذكر البصر لما امكن ان يتوهم من ذاته ان في كيفية البصر
ولا ان حاسة يمكن حاسة يدرك بها الالوان او يمكن ايضا على مثل هذا
الطبائع غير انها يمكن بكونه على ان يكون جهات حركاتها خلاف هذه ويكون
كل واحد من العالمين محجوبا عن صاحبه برزخ كما انه لو كان الحراب بلا
على الارض واحد اقرب الى سطحها من ب ومن المعلوم ان الميل من
ب الى ا والى جد وهما حركتان متضادتان الى موضع معلوم

الجواب اما هذه المسئلة فليست من حكاية قول ارسطوطاليس في كتاب
السماء والعالم في انكاره وجود عوالم غير هذا العالم لانه لم يتكلم فيه مع
من قال ان عوالم لا تشبه بهذا العالم بوجه من الوجوه بل رد على من
جعل عوالم فيه سموات وارضون واسطقسات موافقة لما في هذا العالم
بالنوع والطبع مغايرة له في الشخصية واورد على هذه الدعوى حجة بان
قال ان لفظ العالم والسما بلا اشارة ولا بيان العنصر اعم من لفظ
هذه العالم بالاشارة وهذا العالم من هذا الجزء من العنصر فاذن يمكن ان
يكون عوالم كثيرة فوق هذا العالم الواحد لشركته اليه العنصر والممكن في الاشيا
الابدية واجب فاذن كون عوالم كثيرة واجب ومن الضرورة ان عوالم
غير هذا فمنهم من جعلها متناهية ومنهم من جعلها لا نهاية لها وكلهم ما يعنون
بخلافه والفيلسوف قد نقض هذه الحجة في كتاب السما بما نقضه وبين
انه لا يمكن ان يكون عوالم كثيرة فان هولا ليس يصفون اسطقسات
تلك العوالم مخالفة لاسطقسات هذا العالم بل موافقة لها بالطبع قال
الحكيم اذا كانت اسطقسات العوالم الكثيرة غير مخالفة بعضها لبعض
في الطبيعة والاشيا المتفقة في الطبع متفقة في الحركة الطبيعية التي تحرك

اليها والاسطقسات في العوالم الكثيرة متفقة المواضع الطبيعية فاذا وجدت
في مواضع مختلفة فوق واحد فهي ساكنة فيها بالقسر والذي بالقسر بعد الذي
بالذات فمن المعلوم انها كانت مجتمعة متاحدة ثم افترقت بعد ذلك
واولئك يصفونها متباينة ابدا وليست متباينة ابدا وهذا خلف لا يمكن
والذي بالقسر من الضرورة ان يزول ويعود الى ما كان اولا عليه فتلك
العوالم المفترقة ستجتمع ثانيا وقد وصفوا اولئك انها لا تجتمع ابدا فتجتمع
ولا تجتمع ابدا خلف لا يمكن ولا مخالفة ان الذي بالقسر علة وان هذه الاجسام
فلا يجوز ان يقسر بعضها بعضا الى التفرق عن المواضع الطبيعية والحركة
الى الاجتماع في المواضع الغير الطبيعية لانا بينا فيما سلف ان الاجسام
القاسرة بعضها لبعض في التحرك الى جسم متحرك الى جهة التحرك بالطبع
فان كان جسم تحرك بالقسر الى موضع غير طبيعي كاسطقسات العوالم
فمن الضرورة ان جسما آخر تحرك الى تلك الجهة بالطبع وسيتبين نقيض
التالي وهو انه لا جسم كذلك لا من هذه الاسطقسات لانا بينا انه ليس
لشيء منها موضع بالطبع غير هذه فان وضعنا انها تتحرك بالطبع الى
موضع طبيعي غير هذه المواضع الطبيعية الموجودة كان خلفا ولا جسم اخر
غير هذه الاجسام مخالف لهذه وسنبين صحة ذلك فيما بعد فينتج نقيض
المقدم ان هذه الاجسام لم يقسر بعضها بعضا في التحرك الى تلك الجهة
لانه ليس شيء منها متحرك الى تلك الجهة لانه ليس شيء منها يتحرك الى تلك الجهة
بالطبع ولا غيرها اذ لا غير لها في الجسمية فاذن لا علة جسمية قاسرة
ولا علة غير جسمية لان العلل التي ليست باجسام كالاشياء التي
تسميها الفلاسفة الطبيعة والعلة الاولى لا تنقل النظام الى النظام

لا حكمة
بل شانها ان تنقل لا نظام الى نظام او تمسك النظام على النظام فليست علة حكمة ولا
ذاتية تفعل ذلك واما العلل العرضية كالاتفاق وان كانت عللا لها بالعرض فعلل
ثابتة ثابت الذات ومن اراد ان يتبين ذلك فلينظر في المقالة الثانية من كتاب
الفيلسوف في سمع الكيان او في تفسيره للمقالة الاولى من كتاب ماطاوفوسيقا
فيما بعد الطبيعة فاذا قلنا ان كان لذلك علل عرضية فلها علل ذاتية
وسيتبين نقيض المقدم انه ليس لها علل عرضية اتفاقية فاذن ليس ذلك
بالاتفاق ولا يمكن ايضا ان يكون لا من علة ذاتية ولا من عرضية والعامة اكثرهم
يسمون هذا اتفاقا لان كون الشيء على هذه الحال محال حتى يكاد ان يكون
هذا من اوائل العقول ولو ان الكتب مملوة بذكر بيان ابطال هذا القول
لشرعت في رده فاذا لم يكن لذلك علة ذاتية ولا عرضية وكان محالا ان
يكون لا عن علة فممتنع وجوده فمحال ان يكون عوالم موافقة لهذا العالم كثيرة
وذلك ما اردنا ان نبينه واريد ان اشرع في طرف من القول بما نبين به
انه لا يمكن ان يكون جسم مخالف لهذه الاجسام في الحركات والكيفيات فاما
الحركات فهي بالقسمة العقلية الضرورية اما مستقيمة واما مستديرة واذا كان
لا خلاء فحركة مماسة للاجسام ضرورية فاذن المستقيم اما من المركز بالاستقامة
وهي الاخذة من الطرفين او غير اخذة منهما بل على محاذاتها ولكن الذي
بالطبع لا يجوز الا ان يكون من نهايات الى نهايات متضادة بالطبع
لا بالاضافة وبيان ذلك في كتاب ارسطوطاليس مثبت خاصة في
الكتاب الموسوم بالسماع الطبيعي وتفاسير المفسرين له او في بعض اوضاعنا
فمن هذا يعلم ان الحركات الطبيعية المستقيمة اما من المركز في جميع الاجسام
بالدليل العقلي واما الكيفيات المحسوسة فلا يمكن ان يكون فوق اربعة عشر

الفيلسوف في المقالة الثانية من كتاب النفس وشرح المفسرين كثامسطيوس والاسكندر
وغيرهما ولولا مجانبة التطويل لبسطت القول فيه ولكن اخوض في طرف يسير منه
فاقول الطبيعة مالم توف على النوع الاتم شرايط النوع الانقص الاقل بكمالها
لم تدخل في النوع الاشرف والمرتبة الثانية مثال ذلك ان ذات النوع الاول
الاخس الانقص وهو الجسمية مالم يعطها الطبيعة جميع خصايص الكيفيات
الجسمية الموجودة في هذا العالم لم تتخط به الى النوع الاشرف
بالاضافة وهي النباتية ولم تحصل جميع خصايص النباتية كالقوة الغاذية
والنامية والمولدة في النوع الاخس الاول لم تجاوز به الطبيعة الى النوع
الاشرف المرتبة الحيوانية والمرتبة الحيوانية منقسمة الى حس وحركة ارادية
فما لم تحصل للنوع الاخر الاذى الاول جميع الحواس المدركة لجميع المحسوسات
فمن الواجب ايضا ان لا تتعدى الطبيعة بالنوع الحيواني الى النوع النطقي
ولكن الطبيعة قد حصلت في المواليد جوهرا ناطقا في الضرورة اوفت عليه
جميع القوى الحسية بكمالها فانها معه افادة القوة النطقية فاذا كان للنوع
الناطق جميع القوى المدركة للمحسوسات فاذن لا محسوس ما خلا ما يدركه
الناطق فاذن لا كيفيات ما خلا ستة عشر المحسوسة بالذات والسلبية
المحسوسة بالعرض كالحركة والسكون والشكل فاذن لا جسم بكيف بكيفية
ما خلا هذه المعدودة فاذن لا عالم مخالف لهذا العالم بكيفيات
جسمية فاذن ان كانت عوالم كثيرة فهي متفقة بالطبع فيما تقدم فاذن
العالم واحد وذلك ما اردنا ان نبين ه واعلم انه اذا سلك طريق
ما ادري في هذه المسئلة ادى ذلك الى نهاية ضرورية وابطل العلم في كثير
من الاشياء واثبت ما تخيله الفرقة السوفسطيقية ومعالجة اولئك

ليس

ليس بهذا الدواء بل بادوية غير هذا **المسئلة السادسة** وذكر في المقالة
الثالثة ان الشكل البيضي والعدسي محتاجان في الحركة المستديرة الى فراغ
وموضع خال وان الكرة لا تحتاج الى ذلك وليس الامر كما ذكر فان البيضي
متولد عن دور القطع الزايد على قطره الاطول والعدسي متولد عن دورانه
على قطره الاصغر واذا لم تخالف في الادارة في الاقطار المتولدة منها ذلك
الشكل لم يعرض ما ذكر ارسطوطاليس البتة ولم يلزم اللوازم الكثيرة
فان البيضي اذا كان محور حركته قطره الاقصر دار كالكرة ولم يحتاجا الى مكان الاطول
خال منهما ولكن ذلك يكون اذا جعل المحور للبيضي قطره الاقصر والمحور للعدسي
قطره الاطول فحينئذ يلزم ما ذكره ومع هذا فقد يمكن ان يدور البيضي على قطره
الاقصر والعدسي على الاطول ويتمكنان بالتعاقب من غير ان يحتاجا
الى خلا لحركات الاشخاص في جوف الفلك ولا خلاف على راى كثير من
الناس وما اقول بهذا الاعتقاد ان كرة الفلك ليست بكرية بل بيضي
او عدسي فاني قد اجتهدت في رد هذا القول ولكن تعجبا من صاحب المنطق
الجواب نعم ما اعترضت به ادام الله عزك على ارسطوطاليس في هذا القول
فانه ما يلزمه كما بينه في بعض الاوضاع ولكن لكل واحد من المفسرين اعتذر بهذا
القول والذي جاني في الحال ما قال ثامسطيوس في تفسيره لكتاب السما
انه ينبغي ان نحمل قول الفيلسوف على احد الوجوه فنقول ان الحركة الدورية
على الكرة لا يقع منها بوجه من الوجوه خلا وقد يمكن ذلك في الشكل البيضي
والعدسي على انه ما اراك بهذا الاعتذار تبين قول ارسطوطاليس ه
وقد يمكن ان برهن على بطلان كون شكل الفلك بيضيا او عدسيا ببراهين
منها ما هي طبيعية ومنها ما هي تعاليمية وهندسية ولولا الاكتفا بما عندك

حتى ذلك

من النواهة في العلوم الرياضية وعند الفضلاء في صناعة الهندسة ما
تختص به طرف منه على قدر القوة والطاقة ه واما قولك ان الاشكال
البيضية والعدسية قد لا يقع خلاء في حركتها وذلك ان في حشو العالم تجد
الاجسام المتحركة اجسام تماسها على التعاقب واما الفلك اذا كان عدسيا
وتحرك لا على قطره الاقصر او بيضيا وتحرك لا على قطره الاطول لوقع الخلاء
ضرورة لاجل الامتناع عن وجود جسم ما وراء الفلك يماسه جرم الفلك وجود
عند الحركة كل هو للاجسام الموجودة حشو الفلك المسئلة التاسعة
ذكر عند ذكره الجهات وتعينها ان اليمين هو مبدأ الحركة في كل جرم ثم عكس
الامر بعد ذلك فقال ان الحركة من اليمين كانت المشرق لانه اليمين وهذا
العكس غير جائز ويرجع في التحصيل الى برهان الدور الجواب
لم يثبت الفيلسوف للفلك الحركة من المشرق من اجل ان المشرق يمين
بل اثبت به المشرق يمينا من اجل ان حركته يظهر من المشرق والحركة
من الحيوان يظهر من اليمين والفلك المتحرك حيوان عندنا وبين في ذلك
ان المشرق يمين الفلك فمن المحال ان يقصد العاقل اثبات ان الفلك
يتحرك من المشرق فان هذا مما لا شك فيه لانه من حيث يتحرك الفلك ابدا
فهو مشرق بل قصد الفيلسوف ان يثبت يمين الفلك بعد اثباته اليمين
بالانه المسئلة الثامنة ان الكواكب اذا تحركت حمي الهواء المماس
لها وقد علمنا ان الحرارة بازاء الحركة والبرودة بازاء السكون وان الفلك
اذا دار تحرك حركة سريعة حمي الهواء المماس له فكان منه النار المسمى اثيرا
وكلما كانت الحركة اسرع كان الاحماء ابلغ واشد ومن الواضح البين ان
اسرع الحركات من الفلك التي في معدل النهار وان كل ما قرب منه

من القطبين يكون ابطأ حركة فليكن الفلك ا ب ج د وقطباه ا ب وحد
معدل النهار ولكن منتهى احماء الهواء لقطعتا هز وهو ابعد نهاية لان
الحركة هناك اسرع ثم لا يزال يقرب من القطبين ويقل الاحماء حتى تضمحل
عند القطبين فبقي صورة النار على هذه الصورة الخارجة وصورة الهواء
في الداخلة وهذا امر واجب من ذلك مع اتفاق الاولين على ان شكل
النار كرية محيطة وكذلك الهواء وليس توجب ما ذكرته الا بهذا الشكل الصورة
الجواب ليست النار عند اكثر الفلاسفة كائنة بحركة الفلك بل هي
جوهر واسطقس بذاتها وانها كرة وموضع طبيعي بذاته كغيرها من الاسطقسات
ما ليس وليس ما حكيت الا مذهب من جعل الاسطقس شيئا واحدا من الاربعة
او اثنين او ثلثة مثل ما الخمسي حين جعلها الماء وكفوفليطس اذ جعلها
النار وذوجانس اذ جعلها طاريا بين الماء والهواء او انكسمندريس حين
جعلها هواء وجعل كل واحد منهم الاجرام المتواردات عوارض تعرض
ذو الجسم الاول وبقول انكسمندريس القول الذي حكيته فان الجوهر الاول
هواء فاذا اصابه كيفية البرودة صار ماء واذا سخن من تحريك الفلك
كان نارا او اثيرا واما ارسطوطاليس فليس يجعل شيئا من الكائنات
الاربعة يكون عن شيء اخر ونحو ذلك في حركتها فليس اذن هذا الاعراض
يلزم ارسطوطاليس ولا من قال بهذا القول وهو القول الشديد الصواب
واما الشكل الذي شكلته فليس يجب ان يكون على ذلك فان زاويتي هز
تكونان على ذلك الموضع الذي وضعت ولكن الشكل على قياس قولك
على ما اشكله وهو انه يجب ان يصل قوس ا ز بقوس ز ب على الاستدارة
من غير وقوع زاوية فيما بينهما وكذلك قوس ا ه ز يجب هذه الصورة
المسئلة التاسعة ان كانت الحرارة مائلة عن المركز فلم صار الحجر

يصل اليها من الشمس والشعاعات اهي اجسام ام اعراض او غير ذلك **الجواب** يجب ان يعلم
ان الحرارات ليست سالكة عن المركز لان الحرارة غير متحركة اللهم الا بالعرض لكونها في مائية
جسم متحرك لكون انسان ساكن في سفينة متحركة ويجب ان يعلم ان حر الشمس ليس يصل الينا
بهبوط من الشمس من فوق من وجوه احدها ان الحرارة لا تتحرك بذاتها والثانية انه ليس
جسم حار يهبط من فوق فيحمي ما سفل فليس لذلك ايضا الحرارة تهبط بالعرض وان الشمس
ايضا ليست بحارة وانما الحرارة الحاصلة ههنا ليست تهبط من فوق للوجوه الثلثة التي
ذكرناها ولكنها حادثة ههنا ليست من جهة انعكاس الضوء وتحمية الهواء لذلك كما
يتبين ذلك في المرايا المحرقة ويجب ان يعلم ان الشعاعات ليست باجسام
لانها لو كانت اجساما لكان جسمان في مكان واحد اعني الهواء والشعاع وانما الضوء
ذاتي للمشف من حيث هو مشف وقد حده ارسطوطاليس في كتاب النفس ومن
كتاب الحس في المقالة الاولى بانه كمال المشف من حيث هو مشف **المسئلة العاشرة**
استحالات الاشياء بعضها الى بعض اهو على سبيل التخلخل والتداخل ام على
سبيل التغير وتمثل بالهواء والماء فالماء اذا استحال الى الهوائية اصير هو باجمعه
ام تفرق فيه اجزاؤه حتى يغيب عن حس البصر فلا ترى الاجزاء المتبددة **الجواب**
استحالات الاشياء بعضها الى بعض ليس كما مثلت من استحالة الماء الى الهواء
بان تصغر اجزاؤه وتتفرق في الهواء حتى تغيب عن الحس بل ذلك بتخلية هيولى الماء
صورة المائية وملابسة صورة الهوائية ومن اراد ان يعرف ذلك على الكفاية
فلينظر في تفسير المفسرين لكتاب الكون والفساد وكتاب الاثار العلوية والمقالة
الثالثة من كتاب السماء ولكنا نبين ذلك بطرف مما ستروه واوردتم لا اعتراضا
مما اثبتوا به قولهم فاقول ان زيادة الاجسام في كمياتها مثلا كما ملأنا قمقمة
وشددنا راسها واسخناها اسخانا شديدا فتشققت القمقمة لطلبها مكانا
اوسع من مكانها لزيادتها في اقطارها لتحول اجزائها هواء فان يكن ذلك

بسبب تفرق الاجزاء وتخلل الخلاء في اجزائها واما ان لا يكون بسبب تفرق الاجزاء
لكن الخلاء محال وجوده فمن الضرورة ان القمقمة انشقت وهو انه ليس بسبب تفرق
الاجزاء وانما هو قبول الهيولى لصورة ثانية فان قيل القمقمة يدخلها هواء
او شيء اخر ويبقى في تجويفه الجملة قلت هذا محال لان المملوء لا يمكن ان يدخل فيه جسم
اخر الا بعد خروج الجسم الاول واذا ليس يخرج من القمقمة المشدودة الراس لعدم
المنفذ وقد عاينت قمقمة صغيرة شددنا راسها ووضعناها في اتون فالتهب حتى
انشقت وخرج كل ما كان فيها نارا ومن المعلوم ان الماء الذي كان فيها لم تكن
اجزاؤه المتفرقة شيئا ان حدث منه بغير لان النار لم يكن في القمقمة اولا ولا
دخلت ثانيا لعدم المنفذ في القمقمة فمن المعلوم ان استحالتها كانت على سبيل
التغير في ذاتها الى الهوائية والنارية لا على سبيل تفرق الاجزاء فقد اوردنا ما مثلت
وهو قول ارسطوطاليس في الكون والتغير من جهات الطبيعة واكتفينا به فان
بسط كثير المؤنة فهذا الفصل قد يجي فيه اعتراضات كثيرة فان شرعنا بها
فيجب ان نمتنع على مجاوزة السؤال لا شرتك [illegible] وللشروع في جواب
المسائل الاخر باذن الله تعالى **المسئلة الاولى** اذا كانت زجاجة صافية
بيضاء مدورة وملئت من ماء صاف قامت مقام البلور المدور في الاحراق
واذا كانت خالية من الماء الصافي مملوءة من الهواء لم تحرق ولم تجمع الشعاع فلم صار
الماء يفعل ذلك والهواء لا يفعله ولم صار لها بهذا الاحراق وجمع الشعاع **الجواب**
ان الماء جسم كثيف صقيل له في ذاته لون قليل وكل ما كان كذلك انعكس عنه الضوء
فلذلك ينعكس الضوء عن الزجاجة المملوءة ماء ويحصل من الانعكاس التراكم القوي
احراق واما الهواء فليس مما ينعكس عنه بل هو ما ينعكس فيه لانه المشف في الحقيقة
فاذا كان في الزجاجة هواء لم يحصل عنها انعكاس قوي **المسئلة الثانية**

نظر التراكم

ما الصحيح من قول قائلين احدهما يقول ان الماء والارض تتحركان الى المركز والهواء
والنار تتحركان من المركز والاخر يقول ان جميعها تتحرك نحو المركز ولكن الاثقل
منها يسبق الاخف في تحركه اليه الجواب قول الخصم الثاني باطل لان النار
لو تحركت الى المركز فاما ان يصل عند حركتها الى المركز او لا يصل ابدا فان
لم يصل ابدا فليست بمتحركة اليه بل انما تتحرك بحيث يصل اليه وان كانت تصل
الى المركز فهذا الكذب لانه ما شوهد نار وقصد تحرك منهبطا الى ما يكون بالقسر
كنار الصواعق وغيرها وما يقول هذا القائل في نار تتحرك من اسفل اتتحرك
بالطبع ام بالقسر فان قال بالقسر فمن الضرورة جرم اخر يحركها الى ذلك الجانب
بالطبع وهو الذي يحرك اولا بالقسر كما مر وقد قال انه لا جرم يتحرك الى فوق بالطبع
نجوم موجود متحرك بالطبع الى فوق وليس جرم موجود يتحرك بالطبع الى فوق خلف لا يمكن
لان من نفى ان شيئا من الاجرام الاربعة متحرك الى فوق والفلك ايضا ليس
يتحرك بكليته الى فوق ولا لازم جرم يتحرك اليه بالطبع فيلزم ذلك الخلف لكن التالي باطل
مسلوب فبقي القسم الثاني وهو ان النار تتحرك الى فوق بالطبع وذلك ما اردنا ان نبين

المسئلة الثالثة لم استحق الربع الشمالي من الارض من العمارة دون
الربع الاخر الشمالي والربعين الجنوبيين واحكامهما كاحكامه الجواب
الاشياء المانعة من عمارة البقاع اما شدة الحر واما شدة البرد واما البحار
فسبب شدة الحر انعكاسات شعاعات الشمس على زوايا حادة على التراكم ودوام
طلوع الشمس في تلك البقعة كما يعرض في القطب الجنوبي وسبب شدة البرد انعكاسات
شعاعات الشمس على زوايا منفرجة واسعة الانفراج جدا ودوام غيبوبة الشمس
عن تلك البقعة فهذا ما يتعلق بصناعتي انا واما استخراج كمية الموضع العاري
عن العذر الموجب لبطلان العمارة فيه فهو من عمل اصحاب العلم الرياضي ولولا

وانما

فانهمك في ذلك الباب بحثت في ذكر طرف من العلم الهندسي الموجب لذلك بحسب الطاقة

المسئلة الرابعة ليكن اربعة سطوح الحد على هذه الصورة ولنكن الخطوط
التي منها وهمية بلا عرض ويماس هذه السطوح على الاضلاع ظاهر وليس للسطح
من الجهات الا الطول والعرض فاذا كان سطحا انما يماس السطح بالطول والسطح
في عرضه فبأي شيء يماس سطح ده ومن الظاهر ان الاشياء المتماسة لا يكون
بينهما شيء فاذا كان سطحي اد متماسين وكيف يماس سطح ح سطح ب
الجواب اما قولك مد الله في عمرك وليس للسطح من الجهات الا الطول والعرض
ففيه نظر فمن المعلوم ان السطح ليس له من الجهات ما خلا الطول وليس له جهة
عرض انما هو العمق فقط فمن الظاهر ان السطح لو كان له جهة عرض لكان له
عرض ولو كان عرض لكان للعرض عرض وذهب ذلك الى ما لا نهاية وهو مستحيل
فاذن من المحال ان يماس سطح السطح في جهة العرض بل هو وان كان لا بد من
جهة الطول اذ لا جهة للسطح ما خلا الطول ه واما قولك ان الاشياء المتماسة
ليس بينهما شيء اخر فهذا مما لا يصح فان بين كل منتهيين فصل مشترك وتبيين
هذا الامر عند الابانة عن التماس والاتصال والفرق بينهما وان اي الاشياء
يتماس واياها لا يتماس ه ثم نعود للجواب عن المسئلة بتوفيق الله عز وجل فنقول
ان التماس على ما بينه الفيلسوف في المقالة الخامسة من السماع الطبيعي هو
اجتماع نهايات المتماسات معا فهناك واجب وجود فصل مشترك
بين المتماسين فاذن بين المتماسين شيء اخر واما الاتصال فهو اتحاد نهايات
المتصلين وهناك واجب ارتفاع الفصل المشترك بين المتصلين فان الشيء
الذي له نهاية وطرف يمكن عليه الاتصال والتماس وما لا طرف له فليس يوجد
منه اتصال وتماس وهذا من الاجزاء التي لا تتجزى في المقالات واحرى القول
فالجسم يماس السطح بسطحه الذي هو نهايته والسطح يماس السطح بالخط الذي هو نهايته.

لا غير والنقط اذا كانت ذات طرف ونهاية لانها نهاية النهايات لم يجز عليها
التماس وكذلك حال الاتصال في كيفية وجوده بين الكميات المتصلة الثلثة
وامثالها والنقطة وبالجملة ما لا جزء له ونقول الان ان النقط اذا توهم اجتماع
ما فينبغي ان يعتقد فيه انه خلاف الاتصال والتماس بل نحو اخر معلوم الاكم
وينبغي ان يعلم ان الحال كذلك في السطوح والخطوط فان السطوح اذا اجتمعت
لا من جهة نهاياتها وهي الخطوط والخطوط اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها التي هي
النقط لم يسم ذلك اتصالا ولا تماسا ولم يحد بحدهما وينبغي ان يعلم ان هذه الاشياء
اذا اجتمعت بهذا النوع من الاجتماع لم يعد اجتماعها عمقا ان كانت سطوحا
ولا سطحا ان كانت خطوطا ولا خطا ان كانت نقطا ولم يزد على ريثها بل
السطوح اذا اجتمعت لا من جهة نهاياتها وكذلك الخطوط ومثل ذلك النقط اذا
اجتمعت لم يزد على سطح او خط او نقطة واحدة ريثما ذلك ان السطحين اذا اجتمعا
على هذا النوع فزادا على سطح واحد كان الزائد منهما عمقا لا محالة والعمق كمية
متصلة طرفاه سطحان ولم يبق بين السطحين كمية اخرى بل وضعنا سطحين فقط فمن
اين هذه الكمية التي بينهما وان كان بينهما كمية قائمة فما اجتمعا بعد على حسب
ما نعرض فيهما من الاجتماع المشبه للتماس والاتصال وان لم يكن تماسا ولا
اتصالا بل بينهما بعد لم يرتفع الكلام الاول ليصنع ذلك الاجتماع مثالا ولسنا
نصنفه لكن في ما السطحان لا نريد ان اذا اجتمعا على سطح واحد وكذلك الكثير
على هذا التدبير لان اثنين اثنين منها اذا اجتمعا ولم يزد على واحد
فالاربعة المجتمعة من اثنين اثنين تاخذ كل قسم منها كالمجتمع من اثنين فقط وكذلك
الامر في الخط والنقطة فالان نقول ان سطح ا ماس بطوله سطح ب او اتصل
به وماس او اتصل بسطح الف من طول اخر فان النقطة ووو قد
اجتمعت نوعا من الاجتماع فان كانت السطوح متصلة والنقط قد اجتمعت

نوعا من الاجتماع لزم فيها من جهة البا فقا حدث النقط الثلث في منها ا و ب
ج وهي نقطة واحدة فيما بينها وضممنا الى السطوح الثلثة المتصلة المتاحدة
سطح د فماس او اتصل بخطه خط سطحي ج و ب والنقط التي عليها ط نقطة
مشتركة على سبيل المجاز بين السطوح الثلثة فاذا وضعناه متصلا لم يكن سطح
بالفعل فلم يكن المماسة منه وضعه عليه فقط كما وضعت بل تجمع السطوح المتحدة
من جهة النقط التي هي خطوطها الثلثة التي صارت نهاية واحدة وان كانت
النهايات غير متاحدة وسطحا بالفعل ونقطة غير متاحدة بالنقطتين اللتين
هما سطح ج وسطح ب فما الذي يمنع ان يماس سطح د بنقطته التي عليها ط
وكذلك الامر في سطح ج ب المسئلة الخامسة اذا تقرر عندك ان لا خلا
داخل العالم ولا خارج فلم صارت الزجاجة اذا مصت وقلبت على الما
دخلها الما متصاعدا الى فوق الفصل الجواب ليس ذلك لاجل الخلا
لكن العلة في ذلك ان القارورة اذا مصصتها وامتنع خروج الهوا عنها
لامتناع الخلا جر المص الهوا الذي فيها على تتابع حركات قسرية والحركات
المتتابعة القسرية تحدث حرارة وسخونة والسخونة تحدث في الهوا انفشا
واذا انفش هوا القارورة طلب مكانا اوسع فمن الضرورة ان يخرج بعضه
ويخرج وما بقي في الزجاجة يتفرقا فاذا اصابه برودة الما تكاثف وانقبض واخذ
موضعا اقل مكان ووقوع الخلا ممتنع دخل الما القارورة على حسب الانقباض
الذي يحدث في الهواء المنفش عند مماسة الجسم البارد الا ترى انك لو لم تمص
بل اتيت بالفعل المضاد للمص وهو النفخ فنفخت في القارورة نفخا متصلا
متتابعا حتى تسخن حركات النفخ هوا القارورة ثم اكببتها على الما عملت هذا العمل
وذلك مجرب وكذلك لو اسخنت القارورة عملت هذا العمل المسئلة السادسة
ان كانت الاجسام تنبسط بالحرارة وتنقبض بالبرودة وكان الضياع القماقم
وغيرها لاجل ذلك فلم صارت الانية تنصدع وتنكسر اذا جمد ما فيها من الما

الى آخر الفصل الجواب ان في نفس المسئلة ما يمكن ان يخرج لها جواب مما به كان
الجمد لما انبسط عند التسخين طلب مكانا اوسع فشق القمقم لكن الجمد اذا انقبض
من التبريد واخذ مكانا اصغر كاد ان يقع الخلا في الاناء فشق وانصدع لاستحالة
ذلك ولهذا من الطبيعة وجوه غير هذا وهو العلة لاكثر ما يقع من هذا وكثر فيما
ذكرناه كفاية **المسئلة السابعة** لم صار الجمد يطفو على الما وهو اقرب
الى الارضية لتراكم البرودة فيه والحرارة فيه **الجواب** لان الما عند جموده
يحصر فيه اجزاء هوائية تمنعه عن الرسوب الى اسفله ه ه ه ه ه

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة لافلاطن في الرد على من قال ان الانسان يتلاشى ويفنى قال
افلاطن نقول لمن انتحل ان الانسان اذا فارق هذا العالم باد وتلاشى كما باد سائر
الحيوان انه لا شك ان القوى المجتمعة اذا تفرقت تعود كل واحد منها الى جوهره كالمرة
السودا الى الارض والبلغم الى الما والدم الى الهوا والمرة الصفرا الى النار فلذلك
باد المركب وتلاشى لكنه لما وجدنا في الانسان قوة خامسة من الطبايع وهي القوة
الناطقة التي لها تميز والتقدير في الاشيا والفكر والوهم وطلب العاقبة علمنا ان لها
ايضا جوهرا تعود اليه كعودة ساير القوى الى جوهرها ووجدنا مدة ظهورها في هذا
العالم قد صورت الاشيا في ذاتها لا تحتاج الى تكلف في حفظها ما بعد صورتها ما دامت
الحال في الجسد من نقص وزيادة وانتقال من حال الى حال فاستدللنا بما وجدنا انها
لما صارت الى اصلها الذي منه بدت لا تفارقها صور الاشيا وانها اذا فارقت
الجسد صارت اصفى وكذلك الصور والصور عندها ابين مما كان وقت اتحاد الجسد
ومن قال ان لهم وعدا معلوما وهو القيامة وانهم يبعثون يومئذ فان صادق
في قوله الا انه غلط في موضع الجثة الواقع عليها البوار ولو كان كما قال لما كتب الله
عليها الموت فلما وجدنا الموت محتوما عليها علمنا انه لم ينقص بنا بالاشارة الى غير
هذه الحال التي نحن عليها لان الحكيم لا يهدم بناء ولا يحل ما ابرمه الا لتقدير قدر فيه
سوى ما كان عليه ولو انه بنى المهدوم على نحو ما كان عليه بديا كان الهدم منه عبثا

والخالق يجل عن العبث سيما ان سبل المطبوعات معلوم ان البرور المزروعة لا تنبت الا بعد
فساد جثتها وجدنا فساد جثتها سببا لانبات النبات من الاشجار وغيرها دل ذلك
ان فساد جثتها سبب لانشاء صورة روحانية لا تبقى على غير هذه الصورة الكثيفة ه وقال الحكيم
الفاضل العلة الاولى موجودة في الاشيا على حال واحدة وليست الاشيا كلها بموجودة
في العلة الاولى على حال واحدة وذلك انه وان كانت العلة الاولى موجودة في الاشيا
كلها فان كل واحد من الاشيا تقبلها على نحو قوته وذلك ان من الاشيا ما تقبلها قبولا
وحدانيا ومنها ما تقبلها قبولا متكثرا ومنها ما تقبلها قبولا دهريا ومنها ما تقبلها قبولا
زمانيا ومنها ما تقبلها روحانيا ومنها ما تقبلها قبولا جرمانيا وانما صار اختلاف
القبول لا من اجل العلة لكن من اجل القابل وذلك ان القابل مختلف فلذلك صار
المقبول مختلفا ايضا فاما المفيض فانه واحد غير مختلف يفيض على جميع الاشيا الخيرات
بالسواء فاذا كان الخير يفيض على جميع الاشيا من العلة الاولى بالسواء فالاشيا
اذا هي علة اختلاف الفيضان فان كانت الاشيا هي علة اختلاف فيضان
الاشيا فلا محالة اذا انه لا يوجد الاشيا كلها في العلة الاولى بنوع واحد بل كل واحد
من الاشيا يوجد فيها على نحو قوته وعلى نحو ما تقدر الشي على قبوله منها على قدر ما تقدر
ان ينال يلتذ بها وذلك انه انما ينال الشي من العلة الاولى ويلتذ بها على نحو وجوده
وانما اعني بالوجود المعرفة لانها على نحو معرفة الشي بالعلة الاولى المبدعة فعلى قدر
ذلك ينال ويلتذ بها منها كما ه وقال الحكيم ان العلة الاولى اعلى من الصفة وانما عجزت
الالسن عن صفتها من اجل وحدانيتها لانها فوق كل وحدانية وانما وصفت العلة الثواني
التي استنارت من نور اخر لانها من النور المحض الذي ليس فوقه نور محض من اجل ذلك صار
الاول وحده تعوزه الصفة وانما كان ذلك لانه ليس من فوقه علة يعرف بها وكل شي انما يعرف
ويوصف من تلقا علته فاذا كان الشي علة فقط وليس معلولا لم يعلم قال والعلة الاولى
لا توصف لانها اعلى من الصفة وليس ينالها عنها المنطق وذلك لان الصفة لا تكون
الا بالمنطق والمنطق بالعقل والعقل بالفكر والفكرة بالوهم والوهم بالحواس والعلة الاولى
فوق الاشيا كلها لانها علة لها فلذلك صارت غير واقعة تحت الحواس والوهم والفكرة
والعقل والمنطق فليست اذن بمعلولة ولا موصوفة تمت الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد الله تعالى جده قال ابو نصر الموجود الاول هو السبب الاول
لوجود سائر الموجودات كلها وهو بري من جميع انحاء النقص وكل ما سواه
فليس يخلو من ان يكون فيه شي من انحاء النقص اما واحد واما اكثر من واحد فاما الاول
فانه خلو من انحائها كلها فوجوده افضل الوجود واقدم الوجود ولا يمكن ان يكون
وجود افضل ولا اقدم من وجوده وهو من فضيلة الوجود في اعلى انحائه ومن كمال
الوجود في ارفع المراتب ولذلك لا يمكن ان يشوب وجوده وجوهره عدم والعدم
والضد لا يكونان الا فيما دون فلك القمر والعدم هو لا وجود ما من شانه ان يوجد
اصلا ولا يمكن ان يكون له وجود بالقوة ولا على نحو من الانحاء ولا له امكان ان
لا يوجد ولا بوجه من الوجوه فلهذا هو ازلي دائم الوجود بجوهره وذاته من غير
ان يكون به حاجة في ان يكون ازليا الى شي اخر يمد بقاءه بل هو بجوهره كاف في بقائه
ودوام وجوده ولا يمكن ان يكون وجود اصلا مثل وجوده ولا ايضا في مثل مرتبة
وجوده وجود يمكن ان يكون له لم يتوفر عليه وهو الموجود الذي لا يمكن ان يكون
لوجوده سبب به او عنه او له اصلا كان وجوده فانه ليس بمادة ولا قوامه
في مادة ولا في موضوع اصلا بل وجوده خلو من كل مادة ومن كل موضوع ولا ايضا
له صورة لان الصورة لا يمكن ان تكون الا في مادة ولو كانت له صورة لكانت ذاته
مؤتلفة من مادة وصورة ولو كان كذلك لكان قوامه بجزئيه اللذين عنهما ائتلف
ولو كان كذلك لكان لوجوده سبب ولا ايضا لوجوده غرض وغاية حتى يكون ايضا
وجوده ليتمم تلك الغاية وذلك الغرض والا كان يكون ذلك سببا ما لوجوده
فلا يكون سببا اولا ولا ايضا استفاد وجوده عن شي اخر اقدم منه وهو من ان يكون
استفاد ذلك عما هو دونه ابعد وهو مباين بجوهره لكل ما سواه ولا يمكن ان
يكون الوجود الذي له لشي اخر سواه لان كل ما وجوده هذا الوجود لا يمكن ان يكون بينه
وبين شي اخر له ايضا هذا الوجود مباينة اصلا ولا تغاير اصلا فلا يكون
اثنان بل يكون هناك ذات واحدة فقط لانه ان كان بينهما مباينة كان

الذي

الذي به تباينا غير الذي اشتركا فيه فيكون الشي الذي باين به كل واحد منهما الاخر
جزءا مما به قوام وجودهما والذي اشتركا فيه هو الجزء الاخر فيكون كل واحد منهما منقسما
بالقول ويكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام ذاته ولا يكون اولا بل يكون هناك
موجود اخر اقدم منه وهو سبب لوجوده وذلك محال وان كان ذلك الاخر هو الذي
فيه ما باين به هذا ولم يكن في هذا شي باين به ذلك الا بعدم الشي الذي به باين
ذاك هذا لزم ان يكون الشي الذي به باين ذلك الامر هو هذا الوجود الذي يخص
ذاك ووجود هذا مشترك لهما فاذن ذاك الاخر وجوده مركب من شيئين
من شي يخصه ومن شي يشارك به هذا فليس اذن وجود ذاك هو وجود
هذا بل ذات هذا البسيط غير منقسم وذات ذاك منقسم فلذلك اذن جزءان
بهما قوامه فلوجوده اذن سبب فوجوده اذن دون وجود هذا وانقص منه
فليس هو اذن من الوجود في الرتبة الاولى له وايضا فانه ان كان مثل وجوده
في النوع خارجا عنه لشي اخر لم يكن تام الوجود لان التام هو ما ليس يمكن ان
يوجد خارجا عنه وجود من نوع وجوده وذلك في اي شي كان لان التام
في العظم هو ما لا يوجد عظم خارجا عنه والتام في الجمال هو الذي لا يوجد
جمال من نوع جماله خارجا عنه وكذلك التام في الجوهر هو ما لا يوجد شي من نوع
جوهره خارجا عنه وكذلك كل ما كان من الاجسام تاما لم يمكن ان يكون من نوعه
شي اخر غيره مثل الشمس والقمر وكل واحد من الكواكب الاخر فاذ كان الاول
تام الوجود لم يمكن ان يكون ذلك الوجود لشي اخر غيره فاذن هو منفرد بذلك
الوجود وحده فهو واحد من هذه الجهة وايضا فانه لا يمكن ان يكون له ضد
وذلك يتبين اذا عرف ما معنى الضد فان الضد مباين للشي ولا يمكن ان
يكون ضد الشي هو الشي اصلا ولكن ليس كل مباين هو الضد ولا كل
ما لم يمكن ان يكون هو الشي هو الضد لكن كل ما كان مع ذلك معاندا له بان يبطل
كل واحد منهما الاخر ويفسده اذا اجتمعا ويكون شانه ان كل واحد منهما ان يوجد

الاول خ

حيث الآخر فيه موجود بعدم الآخر ويعدم من حيث هو موجود فيه بوجود الآخر في الشيء الذي
كان فيه الآخر وذلك عام في كل شيء يمكن ان يكون له ضد فانه ان كان الشيء ضد الشيء في فعله
لا في سائر احواله فان فعليهما فقط بهذه الصفة وان كانا متضادين في كيفيتهما فكيفيتاهما
بهذه الصفة وان كانا متضادين في جوهريهما فجوهراهما بهذه الصفة فان كان الاول
له ضد فهو عن ضده بهذه الصفة فيلزم ان يكون شأن كل واحد منهما ان يفني الآخر وان
يمكن في الاول ان يبطل عن ضده ويكون ذلك في جوهره وما يمكن ان يفنيه فليس قوامه
وبقاؤه في جوهره بل يكون جوهره غير كاف في ان يبقى موجودا ولا ايضا ان يكون
جوهره كافيا في ان يحصل موجودا بل يكون ذلك بغيره وما امكن ان لا يوجد فلا يمكن
ان يكون ازليا وما كان جوهره ليس بكاف في بقائه او وجوده فلوجوده او بقائه
سبب آخر غيره فلا يكون اولا وايضا فان وجوده انما يكون بعدم ضده فعدم ضده
اذن هو سبب وجوده فليس اذا هو السبب الاول على الاطلاق وايضا فانه يلزم
ان يكون لهما حيث ما مشترك قابل لهما حتى يمكن تلاقيهما فيه ان يبطل كل واحد منهما
الآخر اما موضوع او جنس او شيء آخر غيرهما ويكون ذلك ثابتا ويتعاقبان عليه
فذلك اذن هو اقدم وجودا من كل واحد منهما وان وضع واضع شيئا ما غير
ما بهذه الصفة ضدا للشيء فليس الذي نضعه ضدا بل مباينا مباينة اخرى سوى
مباينة الضد ونحن لا ننكر ان يكون للاول مباينات اخر سوى مباينة الضد وسوى
ما يوجد وجهه فاذن لا يمكن ان يكون موجودا ما في رتبة وجوده لان الضدين هما في
رتبة واحدة من الوجود فاذن الاول متفرد بوجوده لا شريك له اصلا موجود
من نوع وجوده فهو اذن واحد وهو مع ذلك متفرد ايضا برتبة وحده فهو ايضا
واحد من هذه الجهة وايضا فانه غير منقسم بالقول الى اشياء بها تقوم وذلك انه
لا يمكن ان يكون القول الذي يشرح معناه يدل كل جزء من اجزائه على جزء مما يتقوم به فانه
اذا كان كذلك كانت الاجزاء التي بها يتقوم اسبابا لوجوده على جهة ما يكون المعاني التي
يدل عليها اجزاء حد الشيء اسبابا لوجود المحدود وعلى جهة ما يكون المادة والصورة

اسبابا

اسبابا لوجود المركب منهما وذلك غير ممكن فيه اذ كان اولا وكان لا سبب لوجوده اصلا فاذا
كان لا ينقسم هذه الاقسام فهو من ان ينقسم انقسام الكم وسائر انحاء الاقسام ابعد فيلزم من هذا
ضرورة ايضا ان لا يكون له عظم ولا يكون جسما اصلا فهو ايضا واحد من هذه الجهة وذلك ان احد المعاني
التي يقال عليها الواحد هو ما لا ينقسم فان كل شيء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة
التي بها لا ينقسم فانه ان كان لا ينقسم من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة وان كان في كيفيته
لا ينقسم فهو واحد من جهة كيفيته وما لا ينقسم في جوهره فهو واحد في جوهره فان كان الاول
غير منقسم في جوهره فان وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون لغير
الذي هو في ذاته به في ذاته موجود فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة من ذاته فان احد
معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه وهي التي بها يقال لكل
موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه وهذا المعنى من معاني الواحد مساوق
الوجود فالاول ايضا بهذا الوجه واحد واحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه
ولانه ليس بمادة ولا مادة له ولا بوجه من الوجوه فانه بجوهره عقل بالفعل لان المانع للصورة
من ان يكون عقلا وان تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء فمتى كان الشيء في وجوده
غير محتاج الى مادة كان ذلك الشيء جوهره عقلا بالفعل وتلك حال الاول فهو اذن عقل بالفعل
وهو ايضا معقول بجوهره فان المانع ايضا للشيء من ان يكون بالفعل معقولا وان يكون
جوهره معقولا هو المادة وهو معقول من جهة ما هو عقل لان الذي هويته عقل فعال انيته
فذلك هو معقول للذي هويته له وليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة
عنه تعقله بل هو بنفسه تعقل ذاته فيصير بما تعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل وبان
ذاته تعقله معقولا بالفعل وكذلك ليس يحتاج في ان يكون عقلا بالفعل وعاقلا بالفعل
الى ذات تعقلها ويستفيدها من خارج بل يكون عقلا وعاقلا بان يعقل ذاته فان الذات
التي تعقل هي التي تعقل فهو عقل من جهة ما هو معقول فانه عقل وانه معقول وانه عاقل
هي كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم فان الانسان مثلا معقول وليس

المعقول منه معقولا بالفعل بل كان معقولا بالقوة ثم صار معقولا بالفعل بعد ان عقله العقل
فليس ابدا المعقول من الانسان هو الذي يعقل ولا العقل منه هو الذي ابدا هو المعقول
ولا عقلنا نحن من جهة ما هو عقل هو معقول ونحن عاقلون لا بان جوهرنا عقل فان ما نعقل
نعقل ليس هو الذي به تجوهرنا والاول ليس كذلك بل العقل والعاقل والمعقول فيه معنى
واحد وذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم وكذلك الحال في انه عالم فانه ليس يحتاج في ان يعلم
الى ذات اخرى يستفيد بعلمها الفضيلة خارجة عن ذاته ولا في ان يكون معلوما الى ذات
اخرى تعلمه بل هو مكتف بجوهره في ان يعلم وان يعلم وليس علمه بذاته شيئا سوى
جوهره فانه يعلم وانه معلوم وانه علم ذات واحدة وجوهر واحد وكذلك في انه حكيم
فان الحكمة هي ان يعقل افضل الاشيا بافضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمه يعلم افضل
الاشيا وافضل العلم هو العلم الدايم الذي لا يمكن ان يزول لما هو دايم ولا يمكن ان يزول
وذلك هو علمه بذاته وكذلك في انه حق فان الحق يساوق الوجود والحقيقة قد تساوق الوجود
فان حقيقة الشي هو الوجود الذي يخصه واكمل الوجود الذي هو قسط من الوجود وايضا
فان الحق قد يقال على المعقول الذي صادف به العقل الموجود حتى طابقه وذلك
الموجود من جهة ما هو معقول يقال انه حق من جهة ذاته من غير ان يضاف الى ما يعقله
يقال انه موجود فالاول يقال له حق بالوجهين جميعا بان وجوده الذي هو له اكمل الوجود
وبانه معقول صادف به الذي عقله الموجود على ما هو موجود فليس يحتاج في ان يكون حقا
بما هو معقول الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله وهو ايضا اولى من غيره بما يقال
عليه حق بالوجهين جميعا وحقيقته ليست هي شيا سوى انه حق وكذلك في انه حي وانه حيوة
فليس يدل بهذين على ذاتين بل على ذات واحدة فان معنى الحي فيه انه يعقل
افضل معقول بافضل عقل او يعلم افضل معلوم بافضل علم كما انا انما يقال لنا
احيا اذا كنا ندرك بحس المدركات بحس ادراك فانا انما يقال لنا احيا اذا كنا
ندرك المحسوسات وهي احس المعلوما بالاحساس الذي هو احس الادراكات وباحس

القوى

القوى المدركة وهي الحواس فما هو افضل عقلا اذا عقل وعلم افضل المعقولات والمعلومات
بافضل عقل وعلم فهو احرى ان يكون حيا فانه يعقل من جهة ما هو عقل وانه عاقل وانه معقول
وانه عالم وانه علم هو فيه معنى واحد وكذلك انه حي وانه حيوة هو معنى واحد وايضا فان الحي
قد يستعار لغير ما هو حيوان فيقال على كل موجود كان على كماله الاخير وعلى كل ما يبلغ من الوجود
والكمال الى حيث يصدر عنه ما من شانه ان يكون منه كما في شانه ان يكون منه فعلى هذا الوجه
ان كان الاول وجوده اكمل الوجود كان ايضا احق باسم الحي الذي يقال على الاشيا على هذا الوجه
وكلما كان وجوده اتم فانه اذا عقل وعلم كان ما يعقل منه ويعلم اتم اذ كان المعقول منه
في نفوسنا مطابقا لما هو موجود منه فعلى حسب وجوده خارج نفوسنا يكون معقوله في نفوسنا
المطابق لوجوده فان كان ناقص الوجود كان معقوله في نفوسنا معقولا انقص
فان الحركة والزمان ولانهاية والعدم واشباهها من الموجودات فالمعقول في كل
واحد منها في نفوسنا معقول ناقص اذ كانت هي في انفسها موجودات ناقصة الوجود
والعدد والمثلث والمربع واشباهها فمعقولاتها في انفسنا اكمل لانها هي في انفسها
اكمل وجودا فلذلك كان يجب في الاول اذ هو في الغاية من كمال الوجود ان يكون المعقول منه
في نفوسنا على نهاية الكمال ايضا ونحن نجد الامر على غير ذلك فينبغي ان يعلم انه من جهته
هو غير متعاص الادراك اذ كان هو في نهاية الكمال ولكن لضعف قوى عقولنا نحن
ولملابستها المادة والعدم والعدم هو ان يكون عدم الشي يجوز ان يكون موجودا له يعتاص
ادراكه ويعسر علينا تصوره ونضعف عن ان نعقله على ما عليه وجوده فان افراط
كماله يبهرنا فلا نقوى على تصوره على التمام كما ان الضوء هو اول المبصرات
واكملها واظهرها وبه يصير سائر المبصرات مبصرة وهو السبب في ان صارت الالوان
مبصرة فيجب فيه ان يكون كلما كان اتم واكثر كان ادراك البصر له اتم ونحن نرى
الامر على خلاف ذلك بانه كلما كان اتم واكثر كان ادراك ابصارنا له اضعف ليس لاجل
خفائه ونقصه بل هو في نفسه على غاية ما يكون من الظهور والاستنارة لكن كماله بما هو
نور يبهر الابصار فتحير الابصار فيه كذلك نسبة السبب الاول والعقل الاول

وهي الاول الى عقولنا نحن فليس نقص معقوليته عندنا لنقصانه في نفسه ولا عسر ادراكه لعسره
هو في وجوده لكن لضعف قوى عقولنا نحن عن تصوره هو فتكون المعقولات التي هي
في انفسنا ناقصة وتصورنا لها ضعيف ضربان ضرب ممتنع من جهة ذاته ان يتصور
فيعقل تصورا تاما لضعف وجوده ونقصان ذاته وجوهره وضرب مبذول من جهة
ذاته تصوره على التمام وعلى اكمل ما يكون ولكن اذهاننا وقوى عقولنا ممتنعة لضعفها
وبعدها عن جوهر ذلك الشيء عن ان تتصوره على التمام على ما هو عليه من كمال الوجود فهذان
الضربان كل واحد منهما هو من الآخر في الطرف الاقصى من الوجود احدهما في نهاية الكمال
والآخر في نهاية النقص ويجب اذ كنا نحن متلبسين بالمادة وكانت هي السبب في ان صارت
جواهرنا تبعد عن الجوهر الاول انا كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له
ايقن واصدق وذلك انا كلما كنا اقرب الى مفارقة المادة كان تصورنا له اتم
وانما نصير اليه اقرب بان نصير عقلا بالفعل فاذا فارقنا المادة على التمام
فحينئذ يصير المعقول منه في اذهاننا اكمل ما يكون وكذلك عظمته وجلاله ومجده فان
الجلالة والعظمة والمجد في الشيء انما يكون بحسب كماله اما في جوهره واما في خاصة من
خواصه واكثر ما يقال ذلك فيما انما هو لكمال ما له في عرض من اعراضه مثل اليسار
والعلم او في شيء من اعراض البدن والاول لما كان كماله فائتا لكل كمال كانت عظمته
وجلاله ومجده فائتا لكل ذي عظمة ومجد وكانت عظمته وجلاله الفائتان هما له
في جوهره لا في شيء آخر خارجا عن جوهره وذاته فيكون ذا عظمة في ذاته وذا مجد
في ذاته اجله غيره او لم يجله وعظمه غيره او لم يعظمه مجده غيره او لم يمجده والجمال
والبهاء والزينة في كل ما هو موجود هو ان يوجد وجوده الافضل ويحصل له كماله الاخير
وان كان الاول وجوده افضل الوجود فجماله فائت لجمال كل ذي جمال وكذلك زينته
وبهاؤه ثم هذه كلها له في جوهره وذاته وتلك في نفسه وبما يعقله من ذاته واما نحن فان
جمالنا وزينتنا وبهاءنا هي لنا باعراضنا وبما لذواتنا وبالاشياء الخارجة عنا لا في جوهرنا انتهى
والجلال والجمال هما له فيه سوى ذات واحدة وكذلك سائرها واللذة والسرور والغبطة

انما تتبع ويحصل اكثر بان يدرك الابهى والاجمل والازين بادراكه لذاته الادراك الاتقن
واذا كان الاول هو الاجمل في النهاية والابهى والازين فادراكه لذاته الادراك الاتقن
في ذاته في الغاية وعلمه بجوهره العلم الافضل على الاطلاق فاللذة التي يلتذ بها الاول
لذة لا نفهم نحن كنهها ولا ندرك مقدار عظمها الا بالقياس والاضافة عندنا الى ما نجده من
اللذة عند ما نكون بادراكنا ما هو عندنا الاكمل والابهى ادراكا اتقن واتم اما باحساس
او تخيل او بعلم عقلي فانا عند هذه الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن انه فائت لكل
لذة في العظم ونكون نحن عند انفسنا مغبوطين بما نلناه من ذلك غاية الغبطة وان كانت
تلك الحال منا يسيرة البقاء سريعة التغير الدثور فقياس علمه هو وادراكه الافضل من ذاته والاجمل
والابهى الى علمنا نحن وادراكنا للاجمل والابهى عندنا هو قياس سروره ولذته و
اغتباطه بنفسه الى ما ينالنا نحن من اللذة والسرور والاغتباط بانفسنا واذ كان
لا نسبة لادراكنا نحن الى ادراكه ولا لمعلومنا نحن الى معلومه ولا للاجمل عندنا الى
الاجمل عنده من ذاته وان كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة فاذن لا نسبة للذاذتنا
وسرورنا واغتباطنا لانفسنا الى ما للاول من ذلك وان كانت له نسبة فهي نسبة
يسيرة جدا فانه كيف تكون نسبة لما هو جزء يسير الى ما مقداره غير متناه في الزمان
ولما هو انقص جدا الى ما هو في غاية الكمال واذ كان ما يلتذ بذاته ويعجب ويسر به اكثر
ويغتبط به اغتباطا اعظم فهو يحب ذاته ويعشقها ويعجب بها اكثر فانه بين ان
الاول يعشق ذاته ضرورة ويحبها ويعجب بها عشقا وحبا بالنسبة الى عشقنا
نحن لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلة ذاته هو وكمال ذاته الى فضيلتنا نحن
وكمالنا الذي نعجب به من انفسنا والمحب منه هو المحبوب بعينه والمعجب منه هو المعجب منه
والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا فان المعشوق منا هو الفضيلة
والجمال وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة لكن العاشق قوة اخرى وتلك ليست
المعشوقة فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه فاما هو فان العاشق منه هو بعينه
المعشوق والمحب منه هو المحبوب فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول احبه غيره

ام لم يحبه غيره ام لم يعشقه . والاول هو الذي عنه وجد ومتى وجد للاول الوجود
الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بارادة الانسان
واختياره على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبراهين
ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر وعلى ان وجود غيره فائض
عن وجوده هو فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ولا على انه
غاية لوجود الاول كما يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الابوين من جهة
ما هما ابوان يعني ان الوجود الذي يوجد عنه يفيده كمالا ما كما يكون لنا ذلك عن جل الاشياء
التي تكون منا مثل انا باعطائنا المال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة او لذة او غير ذلك
من الخيرات حتى يكون ذلك كمالا فينا فالاول ليس وجوده لاجل غيره ولا يوجد عنه
غيره حتى يكون الغرض من وجوده ان يوجد سائر الاشياء فيكون لوجوده سبب خارج
فلا يكون اولا ولا ايضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا
عما هو عليه من الكمال كما ينال من يجود بماله او بشيء آخر فيستفيد بما يبذل من ذلك لذة
او كرامة او رئاسة او غير ذلك من الخيرات فهذه الاشياء كلها محال ان تكون في الاول
لانه يسقط اوليته وتقدمه ويجعل غيره اقدم منه وسببا لوجوده بل وجوده لاجل
ذاته ويلحق جوهره ووجوده ويتبعه ان يوجد عنه غيره فلذلك جوده الذي فاض
هو في جوهره ووجوده الذي به تجوهره في ذاته هو بعينه وجوده الذي به يحصل وجود
غيره عنه وليس ينقسم الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالآخر حصول شيء آخر
عنه كما ان لنا شيئين نتجوهر باحدهما وهو النطق ونكتب بالآخر وهو صناعة الكتابة
بل ذات واحدة وجوهر واحد به يكون تجوهره وبه بعينه يحصل عنه شيء آخر ولا ايضا
يحتاج في ان يفيض عن وجوده وجود شيء آخر الى شيء غير ذاته يكون فيه ولا عرض يكون فيه
ولا حركة يستفيد بها حالا لم يكن له ولا آلة خارجة عن ذاته مثل ما يحتاج النار في ان
يكون عنها من الماء بخار او نار الى حرارة يسخن بها الماء وكما يحتاج الشمس في ان يسخن ما لدينا
الى ان يتحرك هي ليحصل لها بالحركة ما لم يكن لها من الحال فيحصل عنها وبالحال التي تستفاد بها

بالحركة حرارة فيما لدينا وكما يحتاج النجار الى الفاس او الى المنشار حتى يحصل عنه في الخشب
الانفصال والانقطاع والانشقاق وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره اكمل
من وجوده الذي به تجوهره ولا وجوده الذي به تجوهره اكمل من الذي به يفيض عنه
وجود غيره بل هما جميعا ذات واحدة ولا يمكن ايضا ان يكون له عائق من ان يفيض
عنه وجود غيره لا من نفسه ولا من خارج اصلا . والموجودات كثيرة وهي مع
كثرتها متفاضلة وجوهره جوهر يفيض عنه كل وجود كيف كان ذلك الوجود كان
كاملا او ناقصا وجوهره ايضا جوهر اذا فاضت عنه الموجودات كلها على ترتيب
مراتبها وحصل عنه لكل موجود قسطه الذي هو له من الوجود ومرتبته منه فيبتدئ
من اكملها وجودا ثم يتلوه ما كان انقص منه قليلا ثم لا يزال بعد ذلك يتلوه الانقص
فالانقص الى ان ينتهي الى الموجود الذي ان تخطى منه الى ما دونه تخطى الى ما لا يمكن
اصلا ان يوجد فينقطع الموجودات عند الوجود الذي ان تخطى منه المادة الى
ما دونه لم يكن الذي دونه موجودا اصلا بل لا يمكن ان يوجد وبان جوهره جوهر
يفيض عنه الموجودات كلها من غير ان تخل بوجود دون وجود فهو جواد وجوده
هو في جوهره وبانه ترتب عنه الموجودات ويحصل لكل موجود قسطه من الوجود
بحسب رتبته فهو عدل وعدالته في جوهره وليس ذلك لشيء خارج عن جوهره
وجوهره ايضا جوهر اذا حصلت الموجودات مرتبة في مراتبها ان يأتلف
فيظهر بذلك الحكمة ويرتبط وينتظم بعضها مع بعض ائتلافا وارتباطا وانتظاما
يصير به الاشياء الكثيرة جملة واحدة ويحصل كشيء واحد والتي بها ترتبط هذه
وبها تأتلف هي لبعض الاشياء في جواهرها حتى ان جواهرها التي بها وجودها هي
التي بها تأتلف وترتبط لبعض وبعض الاشياء يكون احوالا فيها تابعة لجواهرها
مثل المحبة التي بها يرتبط الناس فانها حال فيهم وسوى جواهرهم التي بها
وجودهم وهذه ايضا فيها مستفادة عن الاول بانه في جوهر الاول ان يحصل
عنه لكثير من الموجودات مع جواهرها الاحوال التي بها يرتبط بعضها مع بعض

وما يلف وينطق به والاسماء التي ينبغي ان يسمى بها الاول هي الاسماء التي تدل من الموجودات
التي لدينا ثم من افضلها عندنا على الكمال وعلى فضيلة الوجود من غير ان يدل بشيء من تلك
الاسماء منه على الكمال والفضيلة التي جرت العادة بان يدل عليها تلك الاسماء من الموجودات
التي لدينا ثم من افضلها بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره وايضا فان انواع الكمالات
التي جرت العادة بان يدل عليها بتلك الاسماء الكثيرة كثيرة وليس ينبغي ان يظن ان انواع
كمالاته التي يدل عليها باسمائه الكثيرة انواع كثيرة ينقسم الاول اليها ويتجوهر بجميعها بل ينبغي
ان يدل عليها بتلك الاسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم اصلا والاسماء
التي يدل على الكمال والفضيلة في الاشياء التي لدينا منها ما يدل على ما هو له في ذاته لا من
حيث هو مضاف الى شيء آخر مثل الموجود والواحد والحي ومنها ما يدل على ما هو له بالاضافة
الى شيء آخر خارج عنه مثل العادل والجواد وهذه الاسماء اما فينا لدينا فانها يدل على
فضيلة وكمال يكون اضافته الى شيء آخر خارج عنه جزءا من ذلك الكمال حتى يكون تلك الاضافة
جزءا من جملة ما يدل عليه ذلك الاسم او بان يكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بالاضافة
الى شيء آخر وامثال هذه الاسماء التي متى نقلت وسمي بها الاول قصد بها ان يدل بها
على الاضافة التي له الى غيره بما فاض عنه من الوجود فينبغي ان لا يجعل الاضافة جزءا من كماله
ولا ايضا يجعل ذلك الكمال المدلول عليه بذلك الاسم قوامه بتلك الاضافة بل ينبغي ان
يدل به على جوهر وكمال يتبعه ضرورة تلك الاضافة وعلى ان قوام تلك الاضافة بذلك
الجوهر وعلى ان تلك الاضافة تابعة لما جوهره ذلك الجوهر الذي دل عليه بذلك الاسم ه
ويفيض من الاول وجود الثاني فهذا الثاني ايضا هو جوهر غير متجسم اصلا ولا هو في مادة
فهو يعقل ذاته ويعقل الاول وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته فبما يعقل من الاول
يلزم عنه وجود ثالث وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى و
الثالث ايضا وجوده لا في مادة وهو بجوهره عقل فهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما
يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود الكرة الكواكب الثابتة وبما يعقل من الاول

يلزم عنه وجود رابع وهذا ايضا لا في مادة وهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته
التي تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل وبما يعقله من الاول يلزم عنه وجود خامس وهذا الخامس
ايضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود
كرة المشتري وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود سادس وهذا ايضا وجوده لا في مادة وهو
يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة المريخ وبما يعقل من الاول
يلزم عنه وجود سابع وهذا ايضا وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به
من ذاته يلزم عنه وجود كرة الشمس وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثامن وهذا ايضا
وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه
وجود كرة الزهرة وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود تاسع وهذا ايضا وجوده لا في مادة
وهو يعقل ذاته ويعقل الاول فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة عطارد
وبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود عاشر وهذا ايضا وجوده لا في مادة ويعقل ذاته ويعقل
الاول ويعقل ذاته فبما يتجوهر به من ذاته يلزم عنه وجود كرة القمر وبما يعقل من الاول
يلزم عنه وجود حادي عشر وهذا الحادي عشر هو ايضا وجوده لا في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل
الاول ولكن عنده ينتهي الوجود الذي ليس يحتاج ما يوجد ذلك الوجود الى مادة وموضوع
اصلا وهي الاشياء المفارقة التي هي في جواهرها عقول ومعقولات وعند كرة القمر ينتهي
وجود الاجسام السماوية وهي التي بطبيعتها تتحرك دورا وهذه الموجودات التي
هي التي حصلت لها كمالاتها الافضل في جواهرها منذ اول الامر وعند هذه ينقطع وجود
هذه ه والتي بعدها هي التي ليس في طبيعتها ان توفر الكمالات الافضل في جواهرها
منذ اول الامر بل انما شأنها ان يكون لها اولا انقص وجوداتها فتبتدئ منه
فترقى شيئا فشيئا الى ان يبلغ كل نوع منها اقصى كماله في جوهره ثم في سائر اعراضه
وهذه الحال هي في طبائع هذا الجنس من غير ان يكون ذلك دخيلا عليه من شيء آخر غريب عنه
وهذه منها طبيعية ومنها ارادية ومنها مركبة من الطبيعية والارادية والطبيعية منه ه

توطئة للارادية وتقدم بالزمان وجودها قبل الارادية ولا يمكن وجود الارادية منها
دون ان يوجد الطبيعية منها قبل ذلك فالاجسام الطبيعية من هذه هي الاسطقسات
مثل النار والهواء والماء والارض وما جانسها من البخار واللهب وغير ذلك ومن المعدنية
مثل الحجارة وما جانسها والنبات والحيوان غير الناطق والحيوان الناطق وكل واحد
من هذه قوامه من شيئين احدهما منزلته منه منزلة خشب السرير من السرير والاخر منزلته
منه منزلة خلقة السرير من السرير فما منزلته منزلة الخشب هي الهيولى وما منزلته منزلة خلقته
فهو الصورة والهيئة وما جانس هذين من الاشياء فالمادة موضوعة لتكون بها قوام
الصورة والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة فالمادة وجودها لاجل
الصورة ولو لم يكن صورة ما موجودة ما كانت المادة لتوجد والصورة وجودها لا ليوجد
بها المادة لتحصل بها الجوهر المتجسم جوهرا بالفعل فان كل نوع انما يحصل موجودا بالفعل
وبالكمال وجوده اذا حصلت صورته وما دامت مادته موجودة دون صورته فانه انما
هو ذلك النوع بالقوة فان خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة وانما يصير
سريرا بالفعل اذا حصلت صورته في مادته وانقص وجودي الشيء هو بمادته واكمل وجوديه
هو بالصورة وصور هذه الاجسام متضادة وكل واحد منها انما يمكن ان يوجد وان لا يوجد
ومادة كل واحد منها قابلة لصورته ولضدها ويمكن ان يوجد فيها صورة الشيء وان لا يوجد
بل يمكن ان يكون موجودة من غير تلك الصورة والاسطقسات انما صورها متضادة
ومادة كل واحد منها قابلة لصورة ذلك الاسطقس ولضدها فمادة كل واحد منها مشتركة للجميع
وهي مادة لها ولسائر الاجسام الاخر التي تحت الاجرام السماوية لان سائر ما تحت السماوية
كائنة عن الاسطقسات ومواد الاسطقسات ليست لها مواد فهي المواد الاولى المشتركة لكل
ما تحت السماوية وليس شيء من هذه يعطى صورته من اول الامر بل كل واحد من الاجسام
انما يعطى اولا مادته التي بها وجوده بالقوة ثم لا يزال يرتقي شيئا شيئا الى ان يحصل له
صورة وهي التي بها وجوده بالفعل وترتيب هذه الموجودات هو ان تقدم اولا اخسها

ثم الافضل فالافضل الى ان ينتهي الى افضلها الذي لا افضل منه فاخسها المادة الاولى المشتركة
وافضل منها الاسطقسات ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق
وليس بعد الحيوان الناطق افضل منه واما الموجودات التي سلف ذكرها فانما ترتب اولا
افضلها ثم الانقص فالانقص الى ان ينتهي الى انقصها فافضلها واكملها الاول واما التالية
عن الاول فافضلها بالجملة هي التي ليست باجسام ولا هي في اجسام ومن بعدها السماوية فافضل
المفارقة من هذه هو الثاني ثم سائرها على الترتيب الى ان ينتهي الى الحادي عشر وافضل السماوية
هو السماء الاولى ثم الثانية على الترتيب الى ان ينتهي الى كرة القمر والاشياء المفارقة التي بعد
الاول هي عشرة والاجسام السماوية في الجملة تسعة فجملتها تسعة عشر وكل واحد من العشرة
منفرد بوجوده وبمرتبته ولا يمكن ان يكون وجوده لشيء اخر غيره لان وجوده ان يشركه
فيه اخر وذلك الاخر هو ان كان غير هذا فاضطر الى ان يكون له شيء ما باين به هذا فيكون ذلك الشيء
الذي باين هذا هو وجوده الذي يخصه فلم يكن واحدا بل لكل واحد منها شيء يخصه ولا ايضا
يمكن ان يكون له ضد لان ما كان له ضد فله مادة مشتركة بينه وبين ضده وليس يمكن ان يكون لواحد
من هذه مادة وايضا التي تحت نوع ما انما تكثر اشخاصه لكثرة موضوعات صورة ذلك النوع
فما ليست له مادة فليس يمكن ان يكون من نوعه شيء اخر غيره وايضا فان الاضداد انما تحدث
اما عن اشياء جواهرها متضادة او عن شيء واحد يكون احواله ونسبه من موضوعه متضادة مثل
البرد والحر فانهما يكونان عن الشمس ولكن الشمس يكون على حالتين مختلفتين من القرب والبعد احواله
ونسبها متضادة فالاول لا يمكن ان يكون له ضد ولا احواله متضادة من الثاني ولا نسبته الاول
من الثاني نسب متضادة والثاني لا يمكن فيه تضاد وكذلك لا في الثالث الى ان ينتهي الى العاشر وكل
واحد من العشرة يعقل ذاته فقط ويعقل الاول وليس ولا في واحد منها كفاية في ان يجعل
فاضل الوجود بان يعقل ذاته فقط بل انما يقتبس الفضيلة الكاملة بان يعقل مع ذاته
ذات الاول وبحسب زيادة فضيلة الاول على فضيلة ذاته يكون فضل اغتباطه بنفسه بل
بان يعقل الاول على اغتباطه بنفسه بان يعقل ذاته وكذلك زيادة التذاذه بذاته بان يعقل الاول

ذاته بنفس الكرة وبوازن ما عقل الاول كان اغتباطه
يعني اغتباطه بها حين عقل
الثاني بان عقل ذاته

على التذاذه بما يعقل من ذاته بحسب زيادة كمال الاول على كمال ذاته واعجابه بذاته وعشقه لها
بما يعقل من الاول على اعجابه بذاته وعشقه لها بما يعقل من ذاته بحسب زيادة بهاء الاول وجماله
على بهاء ذاته وجمالها فيكون المحبوب اولا والمعشوق اولا عند نفسه هو ما يعقل من الاول و
ثانيا ما يعقل من ذاته فالاول ابدا بالاضافة الى هذه العشرة هو المحبوب الاول
والمعشوق الاول ۞ والاجسام السماوية تسع جمل في تسع مراتب كل جملة تشتمل على جسم واحد
كري فالاول منها تحتوي على جسم واحد فقط يتحرك حركة واحدة دورية سريعة جدا والثاني
جسم واحد تحتوي على اجسام حركتها مشتركة ولها من الحركات اثنتان فقط يشترك جميعها في الحركة التي
جميعا والثالث وما بعده من الاجسام الى تمام التسع يشتمل كل واحد منها على اجسام كثيرة
مختلفة في حركات ما يخص كل واحد منها كل واحد منها ويشترك في حركات اخر وجنس
هذه الاجسام كلها واحد وتختلف في الانواع فلا يمكن ان يوجد من كل نوع منها الا واحد في العدد
لا يشاركه شيء اخر في ذلك النوع فان الشمس لا يشاركها في وجودها شيء اخر من نوعها بل تنفرد
بوجودها وكذلك القمر وساير الكواكب ۞ وهذه تجانس الموجودات الهيولانية في ان لها
موضوعات تشبه المواد الموضوعة لحمل الصور واشياء لها كالصور بها تتجوهر تلك
الاشياء في تلك الموضوعات الا ان صورها لا يمكن ان يكون لها اضداد وموضوع كل صورة
منها لا يمكن ان يكون قابلا لغير تلك الصورة ولا يمكن ان يكون خلوا منها ولان موضوعات صورها
لا عدم فيها بوجه من الوجوه ولا لصورها اعدام تقابلها صارت موضوعاتها لا تعوق
صورها ان تعقل او ان تكون عقولا بذواتها فاذن كل واحد من هذه فصورته عقل بالفعل
وهو يعقل بها ذات المفارق الذي عنه وجود ذلك الجسم ويعقل الاول فليس جميع ما يعقل
من ذاته عقلا لانه يعقل موضوعه وموضوعه ليس بعقل اذ كان ليس يعقل بموضوعه وانما
يعقل بصورته ففيه معقول ليس بعقل وما يعقل من صورته فهو عقل فهو يعقل ما ليس
هو كله بجوهره وبهذا تفارق الاول والعشرة المتخلصة من الهيولى ومن كل موضوع
ويشارك الانسان فهو ايضا مغتبط بذاته ليس بما يعقل من ذاته فقط ولكن بما يعقل

ويعني ان الجسم بصورته وموضوعه من الاول

من الاول ثم بما يعقل من ذات المفارق الذي عنه وجوده ويشارك المفارق في غبطته
بالاول وما عجب به بنفسه بما استفاد من بهاء الاول وجماله الا انه في كل ذلك دون العشرة
ويكثر وله من كل ما يشاركه فيه الهيولانية اشرفها وافضلها وذلك ان له من الاشكال افضلها
وهي الكرية ومن الكيفيات المرئية الضياء فان بعض اجزائها فيها علة للضياء وهي الكواكب وبعض
اجزائها مشفة بالفعل وانها دائما مملوءة نورا من انفسها ومما تستفيده من الكواكب وله من
الحركات افضلها وهي الحركة الدورية ويشارك العشرة في انها اعطيت افضل ما تتجوهر بها
من اول امرها وكذلك اعطيت اعظامها واشكالها والكيفيات المرئية التي تخصها ويفارقها في انها
لم يكن فيها ان يعطى من اول امرها التي الذي اليه تتحرك ۞ وما اليه تتحرك هو امر عرض
يكون في الجسم واتخذته وذلك ان كل جسم فهو في اين ما ونوع الاين الذي هو لهذا الجسم
فهو ان يكون حول جسم ما واما نوع اينه هذا النوع فليس يمكن ان يشتمل جملته على جملة هذا
النوع ولكن لهذا النوع اجزاء والجسم الذي فيه اجزاء وليس جزء من اجزاء هذا اولى بجزء
من اجزاء الحول بل كل جزء من الجسم يلزم ان يكون له كل جزء من اجزاء الحول ولا ايضا يكون اولى به
في وقت دون وقت بل في كل وقت دائما وكل ما حصل جزء من هذا الجسم في جزء ما من
الحول احتاج الى ان يكون له الجزء الذي قدامه ولا يمكن ان يجتمع له الجزءان معا في وقت واحد
فيحتاج الى ان يتخلى من الذي هو فيه ويصير الى ما قدامه الى ان يستوفي كل جزء من اجزاء
الحول ولان الجزء الذي كان فيه ليس هو في وقت اولى به من وقت فيجب ان يكون له ذلك
دائما واذا لم يمكن ان يكون ذلك الجزء له دائما بان يكون واحدا بالعدد صار له واحدا بالنوع
بان يوجد له حينا ولا يوجد له حينا ثم يعود الى شبيهه بالنوع ثم يتخلى عنه ايضا مدة ثم يعود
الى شبيه له ثالث ويتخلى عنه ايضا مدة ثم يعود الى شبيه له رابع وهذا ابدا فظاهر
اذن ان التي فيها تتحرك ويتبدل عليه ويعود اليها هي نسبتها الى الجسم الذي يوجد له حوله
ومعنى من قبل ان معنى الاين هو نسبة الجسم الى السطح من الجسم الذي ينطبق عليه وكل جسم سماوي
من كرة او دائرة محيطة فان نسبة اجزائها الى اجزاء سطح ما تحتها من الاجسام تتبدل دائما

ويعود كل واحد منها في المستقبل من الزمان الى اشباه النسب التي سلفت ونسبتها
الى الشي من اخس ما يوجد له وابعد الاعراض عن جوهر الشي ولكل واحد من الاكر والدواير
المجسمة التي فيها حركة جسم سماوي ما حيالها اما اسرع او ابطى من حركة الاخرى مثل كرة زحل
وكرة القمر فان كرة القمر اسرع حركة من حركة كرة زحل ه وليس هذا التفاضل الذي
في حركاتها حسب اضافتها الى غيرها بل لها في انفسها وبالذات فالبطي منها بطي دايما
والسريع سريع دايما وايضا فان كثيرا من السماوية اوضاعها من الوسط وما تحتها مختلفة
ولاجل اختلاف اوضاعها بجهة منها يلحق كل واحد منه هذه خاصة بالعرض ان يسرع
حول الارض احيانا ويبطي احيانا وهذا سوى سرعة بعضها دايما وابطا الاخر دايما
ومثل قياس حركة زحل الى حركة القمر وايضا يلحقها باضافة بعضها الى بعض ان تجتمع احيانا
وتفترق احيانا وتكون بعضها من بعض على نسب متضادة وايضا فانها تقرب احيانا
من بعض ما تحتها وتبعد عنه احيانا فيلحقها هذه المتضادات لا في جواهرها ولا في
الاعراض التي تقرب من جواهرها بل في نسبها وذلك مثل الطلوع والغروب فانهما نسبتان
لها الى ما تحتها متضادتان والجسم السماوي اول الموجودات التي يلحقها اشيا متضادة
فاول الاشيا التي يكون فيها تضاد هي نسب هذا الجسم الى ما تحته ونسب بعضها الى بعض وهذه
المتضادات هي اخس الاشيا التي شانها ان توجد ه وللاجسام السماوية كلها طبيعة
مشتركة وهي التي صارت بها كلها تتحرك بحركة الجسم الاول منها حركة دورية في اليوم
والليلة وذلك ان هذه الحركة ليست لما تحت السما الاولى قسرا اذ كان لا يمكن
ان يكون في السما شي يجري قسرا وبينها تباين ايضا في جواهرها من غير تضاد مثل
مباينة زحل للمشتري وكل كوكب لكل كوكب وكل كرة لكل كرة ثم يلحقها كما قلنا تضاد
في نسبها وان تتبدل تلك النسب ومتضاداتها التي تتعاقب عليها فتنتقل من نسبة ما وتصير
الى ضدها ثم تعود الى ما كانت انتقلت منه بالنوع لا بالعدد فيكون انما يتكرر وتعود
بعضها في مدة اطول وبعضها في مدة اقصر ولها احوال ونسب لا يتكرر اصلا وتلحقها

ايضا

ايضا ان يكون لجماعة منها نسب الى شي واحد متضادة مثل ان يكون بعضها مباين شي
وبعضها بعيدا منه ذلك الشي بعينه فيلزم عن الطبيعة المشتركة التي لها وجود المادة الاولى
المشتركة لكل ما تحتها وعن اختلاف جواهرها وجود اجسام كثيرة مختلفة الجواهر وعن تضاد
نسبها واضافاتها وجود الصور المتضادة وعن تبدل متضادات النسب عليها
وتعاقبها تبدل الصور المتضادة على المادة الاولى وتعاقبها وعن حصول
متضادة واضافات متعاندة الى واحد في وقت واحد في جماعة اجسام منها اختلاط
الاشيا ذوات الصور المتضادة وامتزاجاتها وان يحدث عن اصناف تلك الامتزاجات
المختلفة انواع كثيرة من الاجسام ويحدث عن اضافاتها التي تتكرر وتعود الاشيا التي
تتكرر وجودها وتعود بعضها في مدة اقصر وبعضها في مدة اطول وعن ما لا يتكرر من
اضافاتها واحوالها انما يحدث في وقت ما من غير ان يكون كانت فيما سلف ومن
غير ان يحدث فيما بعد الاشيا التي تحدث ولا تتكرر اصلا فتحدث اولا الاسطقسات
ثم ما جانسها وقاربها من الاجسام مثل البخارات واصنافها مثل الغيوم والرياح
وساير ما يحدث في الجو وايضا ما يجانسها حول الارض وتحتها وفي الما والنار وتحدث
في الاسطقسات وفي كل واحد من ساير تلك قوى تتحرك بها من تلقا انفسها الى اشيا
شانها ان توجد لها او بها بغير من خارج وقوى تفعل بها بعضها في بعض وقوى
تقبل بها بعضها فعل بعض ثم تفعل فيها الاجسام السماوية وتفعل بعضها في بعض فتحدث
من اجتماعات الافعال من هذه الجهات اصناف من الاختلاطات والامتزاجات
كثيرة ومقادير كثيرة مختلفة بغير تضاد ومختلفة بتضاد فيلزم عنها وجود ساير الاجسام
فتختلط اولا الاسطقسات بعضها مع بعض فتحدث من ذلك اجسام كثيرة متضادة
ثم تختلط هذه المتضادات بعضها مع بعض فقط او بعضها مع بعض ومع الاسطقسات
فيكون من ذلك اختلاط ثانيا بعد الاول فتحدث من ذلك ايضا اجسام كثيرة متضادة

الصور ويحدث في كل واحد من هذه ايضا قوى يفعل بها بعضها في بعض وقوى يقبل بها فعل
غيره فيه وقوى يتحرك بها من تلقاء نفسه من غير محرك من خارج ثم يفعل فيها ايضا الاجسام
السماوية ويفعل بعضها في بعض ويفعل فيها الاسطقسات وتفعل هي في الاسطقسات
ايضا فيحدث من اجتماع هذه الافعال بجهات مختلفة اختلاطات اخر كثيرة بعدها
عن الاسطقسات والمادة الاولى بعدا اكثر ولا يزال يختلط اختلاطا بعد اختلاط
قبله فيكون الاختلاط الثاني ابدا اكثر تركيبا مما قبله الى ان يحدث اجسام لا يمكن ان يختلط
فيحدث من اختلاطها شيء اخر ابعد منها عن الاسطقسات فيقف الاختلاط فبعض
الاجسام يحدث عن الاختلاط الاول وبعضها عن الثاني وبعضها عن الثالث وبعضها
عن الاختلاط الاخير فالمعدنيات تحدث باختلاط اقرب الى الاسطقسات واقل
تركيبا ويكون بعدها من الاسطقسات برتبة اقل ويحدث النبات باختلاط اكثر منها
تركيبا وابعد عن الاسطقسات برتبة اكثر والحيوان غير الناطق باختلاط اكثر تركيبا
من النبات والانسان وحده هو الذي يحدث عن الاختلاط الاخير ويحدث في كل نوع
من انواع هذه قوى يتحرك بها من تلقاء نفسه وقوى يفعل بها في غيره وقوى يقبل بها
فعل غيره فيه والفاعل منها في غيره فموضوعات فعله ثلثة بالجملة منها ما يفعل فيه
على الاكثر ومنها ما يفعل فيه بالاقل ومنها ما يفعل فيه بالتساوي وكذلك القابل لفعل غيره
قد يكون موضوعا لثلثة الاصناف من الفاعلات لما هو فاعل فيه على الاكثر ولما هو فاعل
فيه على الاقل ولما هو فاعل فيه على التساوي وفعل كل واحد في كل واحد اما بان
يرفده واما بان يضاده ثم الاجسام السماوية تفعل في كل واحد منها مع فعل بعضها
في بعض بان يرفد بعضها ويضاد بعضها وما يرفده فانه يرفده حينا ويضاده حينا
وما يضاده حينا فانه يرفده حينا اخر فتقترن اصناف افعال السماوية فيها الى
افعال بعضها في بعض فيحدث من اقترانها بها امتزاجات واختلاطات اخر كثيرة

[illegible]
[illegible]
[illegible]

جدا تحدث بها في كل نوع اشخاص كثيرة مختلفة جدا فهذه هي اسباب وجود الاشياء الطبيعية
التي تحت السماوية وعلى هذه الجهات يكون وجودها اولا فاولا وحدوث فصولها الى ان تحصل موجودة
ولكن لما كان ما هذه حاله من الموجودات قوامه من مادة وصورة وكانت الصورة مضادة
وكل مادة فان شانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الاجسام
حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته ان يبقى على الوجود
الذي له والذي له بحق مادته ان يوجد وجودا اخر مضادا للوجود الذي هو له واذ كان
لا يمكن ان يوفى بهذين معا في وقت واحد لزم ضرورة ان يوفى هذا مدة وذاك مدة فيوجد
ويبقى مدة ما محفوظ الوجود ثم يتلف ويوجد ضده ثم يبقى ذلك مدة ما محفوظ الوجود ثم يتلف
ويوجد ضده وذلك ابدا فانه ليس وجود احدهما اولى من وجود الاخر ولا بقاء احدهما
اولى من بقاء الاخر اذ كان لكل واحد منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا فان المادة الواحدة
لما كانت مشتركة بين ضدين وكان قوام كل واحد من الضدين بها ولم تكن تلك المادة اولى
باحد الضدين من الاخر ولم يمكن ان يجعل مادة لكليهما في وقت واحد لزم ضرورة ان يعطى
تلك المادة احيانا هذا الضد واحيانا ذلك الضد ويتعاقب بينهما فيصير كل واحد منهما كان له
حقا عند الاخر ويكون عنده شيء ما هو لغيره وعند غيره شيء هو له فيعطى كل واحد منهما حقا ما يشبه ان يصير
الى كل واحد منهما حقه والعدل في هذا ان يوجد مادة هذا فيعطى ذلك الوجود او يوجد مادة
ذلك فيعطى هذا الوجود ويتعاقب ذلك بينهما فلاجل الحاجة الى توفية العدل في هذه الموجودات
لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالعدد فجعل بقاؤه الدهر كله على انه واحد
بالنوع ويحتاج في ان يبقى الشيء واحدا بالنوع الى ان يوجد اشخاص ذلك النوع بعضه مدة ما
فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقامها اشخاص اخر من ذلك النوع فيبقى مدة ما ثم يتلف ويقوم
مقام الاشخاص التالفة اشخاص اخر ايضا من ذلك النوع وذلك على هذا المثال دائما وهذه
منها ما هي اسطقسات ومنها ما هي كائنة عن اختلاطها والتي هي عن اختلاطها منها ما هي
عن اختلاط اكثر تركيبا ومنها ما هي عن اختلاط اقل تركيبا والاسطقسات فان المضادة

[illegible]

المتلف لكل واحد منها هي من خارجه فقط اذ كان لا ضد له في جملته واما الكائن
عن اختلاط اقل تركيبا فان المتضادات التي فيه يسيرة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك
صار المضاد المتلف له في ذاته ضعيف القوة لا سلطان الا بمعونة من خارج فصار المضاد
المتلف له من خارج ايضا فما هو كائن عن اختلاط اقل تركيبا فان المضادات المتلفة له
هي من خارج فقط والتي هي عن اختلاط اكثر تركيبا فلكثرة المضادات التي فيه امكنها
ان تتضاد فيما بينها من الاشياء المختلطة اخر وقوي المتضادات التي فيها قوية وتفعل
بعضها في بعض معا وايضا فانها لما كانت عن اجزاء غير متشابهة لم يمتنع ان يكون فيها
تضاد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخل معا وما كان من الاجسام
متلفه المضاد له من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الحجارة والملاقين
هذين وما جانسهما انما يتحللان عن الاشياء الخارجة فقط واما الاخر مثل النبات
والحيوان فانها تتحلل ايضا من اشياء مضادة لها من داخل فلذلك ان كان شيء منها
هذه من شأنه ان يبقى صورته مدة ما ان يخلف بدلا مما يتحلل من جسمه دائما او شيئا
يقوم مقام ما يتحلل ولا يمكن ان يخلف شيء بدل ما يتحلل من جسمه دون ان يحيل
بذلك الجسم فيخلع عن ذلك الشيء صورته التي كانت له ويكسوه صورة ذلك الجسم بعينه
وذلك هو ان يتغذى فجعلت في هذه الاجسام قوة غاذية وكل ما كان معينا لهذه
القوة حتى صار لكل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فيسلخ
عنه تلك الصورة الضدية فيقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متحفظ بها الى
ان تكون هذه القوة في طول المدة فتتحلل عن ذلك الجسم ما لا يمكن القوة الجاذبة
ان يرد مثله فيتلف ذلك الجسم فبهذا الوجه حفظ من متلفه الداخل واما من متلفه
الخارج فانه حفظ بالالات التي جعلت له بعضها فيه وبعضها من خارج جسمه وايضا
فانها لما كانت من اجزاء غير متشابهة لم يمتنع ان يكون فيه تضاد فيحتاج في دوام
ما يدوم واحدا بالنوع الى ان يقوم مقام ما يتلف منه اشخاص اخر تحدث فتقوم

مقام

مقام ما يتلف منها ويكون ذلك اما بان يكون مع الاشخاص الاول اشخاص حدث وجودها
منها حتى اذا تلف الاول قامت هذه مقامها حتى لا يخلو في كل وقت من الاوقات
وجود شخص ما من ذلك النوع اما في ذلك المكان او في مكان اخر واما ان يكون الذي يخلف
الاول يحدث بعده حال ما من تلف الاول حتى لا يخلو زمان من غير ان يوجد فيه شيء من
اشخاص ذلك النوع فجعل في بعضها قوى يكون بها شبيهه في النوع ولم يجعل في بعضها وما لم
يجعل فيها فان اشباه ما يتلف منها تكون عن الاجسام السماوية وحدها اذ هي بمرادة
لمثل ذلك وما جعل فيه قوة يكون بها شبيهه في النوع فعل تلك القوة التي له ويقرن الى
ذلك فعل الاجسام السماوية وسائر الاجسام الاخر اما بان يعين واما بان يضاد مضادة
لا يبطل فعل القوة ما يحدث امتزاجا اما بان يعتدل به الفعل الكائن بتلك القوة
واما بان يزيله عن الاعتدال قليلا او كثيرا بمقدار ما لا يبطل فعله فيحدث عند ذلك
ما يقوم مقام التالف من ذلك النوع وكل هذه الاشياء اما على الاكثر واما على الاقل
واما على التساوي فبهذا الوجه يدوم بقاء هذا الجنس من الموجودات وكل واحد من هذه
الاجسام له حق واستيهال بصورته وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته
ان يبقى على الوجود الذي له لا يزول والذي له بحق مادته هو ان يوجد وجودا اخر
مقابلا مضادا للوجود الذي هو له والعدل ان يوفي كل واحد من استيهاله
واذ لا يمكن توفيتها اياهما في وقت واحد لزم ضرورة ان يوفي هذا مدة وذاك مدة
فيوجد ويبقى مدة ما محفوظ الوجود ويتلف ويوجد ضده وذلك ابدا والذي يحفظ وجوده
اما قوة في الجسم الذي فيه صورته واما قوة في جسم اخر هي آلة مقارنة له تخدمه في حفظ
وجوده واما ان يكون المتولي لحفظ وجوده جسم ما اخر رئيس للمحفوظ وهو الجسم السماوي
او جسم ما غيره واما ان يكون ذلك باجتماع هذه كلها وايضا فان هذه الموجودات لما كانت
متضادة وكانت مادة كل ضدين منها مشتركة فالمادة التي لهذا الجسم هي ايضا بعينها
مادة لذلك والتي لذلك هي ايضا بعينها لهذا فعند كل واحد منهما شيء هو لغيره وعند غيره

شيء هو له فيكون كان لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حقا ما ينبغي ان يصير الى كل واحد
من كل واحد والمادة التي تكون للشيء عند غيره اما مادة سبيلها ان يكون صورة ذلك بعينها
مثل الجسم الذي يتغذى بجسم اخر واما مادة سبيلها ان يكون صورة نوعه لا صورته هو بعينها تعدى خ
مثل ناس يخلفون ناسا مضوا والعدل في ذلك ان يوجد ما عند هذا من مادة ذلك
فيعطى ذاك وما عند ذاك من مادة هذا فيعطى هذا والذي يستوفي الشيء مادته من ضده
ويشرع به تلك منه اما ان يكون قوة فيه مقترنة بصورته في جسم واحد فيكون ذلك الجسم الذي له
مشاهدة في هذا غير مفارقة واما ان يكون قوة في جسم اخر فيكون ذلك الجسم آلة مفارقة
تخدمه في ان يشرع مادته من ضده ويكون قوة اخرى في ذلك الجسم او في اخر يكسوه اما صورته
بعينها واما صورة نوعه واما ان يكون قوة واحدة تفعل الامرين جميعا واما ان يكون جسم
التي يستوفي له خدمه جسم اخر رديسة اما السماوية او غيرها واما ان يكون ذلك باجتماع هذه
كلها والجسم انما يكون مادة لجسم اخر اما بان لو خف صورته على التمام واما بان يكون فيه سواد
وتنقص من غيرته والذي يكون آلة تخدم جسما اخر فانما يكون له آلة باحد هذين ايضا وذلك
اما بصورته على التمام واما بان يكون من غير صورته مقدارا ما لا يخرجه ذلك عن ماهيته مثل ما
يكسر من زعارة العبيد ويقمعوا حتى يذلوا فيخدموا ۞ فاذا احدث الانسان فاول
ما يحدث فيه القوة التي بها يغتذى وهي القوة الغاذية ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس
الملموس مثل الحرارة والبرودة وسايرها والتي يحس بها الطعوم والتي يحس بها الروايح
والتي يحس بها الاصوات والتي يحس به الالوان والمبصرات كلها مثل الشعاعات
ويحدث مع الحواس قوة اخرى لها نزاع الى ما يحسه فيشتاقه او يكرهه ثم يحدث فيه
بعد ذلك قوة اخرى يحفظ بها ما ارتسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس
لها وهذه هي القوة المتخيلة فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن
بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة وتقرن بها نزاع نحو ما يتخيله
ثم من بعد ذلك يحدث فيه القوة الناطقة التي بها يمكن ان يعقل المعقولات وبها يميز

مفارقة خ — صورته خ — نقص خ

بين

بين الجميل والقبيح وبها تحوز الصناعات والعلوم ويقترن بها ايضا نزاع نحو ما يعقله فالقوة
الغاذية منها قوة واحدة رئيسة ومنها قوى هي رواضع لها وخدم فالقوة الغاذية
الرئيسة هي من اعضاء البدن في القلب والرواضع والخدم متفرقة في ساير الاعضاء
كل قوة من الخدم والرواضع ففي عضو ما من ساير اعضاء البدن فالرئيسة منها هي بالطبع
مدبرة لساير القوى وساير القوى يتشبه بها في افعالها ويحتذي بها ما هو بالطبع غرض رئيسها الذي
في القلب وذلك مثل المعدة والكبد والطحال والاعضاء الخادمة لهذه والاعضاء التي تخدم
هذه الخادمة والتي تخدم هذه ايضا فان الكبد عضو رئيس ومرؤوس فانه يرؤس بالقلب
ويرؤس المرارة والكلية واشباهها من الاعضاء والمثانة تخدم الكلية والكلية
تخدم الكبد والكبد تخدم القلب وعلى هذا توجد ساير الاعضاء والقوة الحاسة فيها رئيس
وفيها رواضع في مواضعها هي هذه الحواس الخمس المشهورة عند الجميع المتفرقة في العينين
والاذنين وفي سايرها وكل واحد من هذه الخمس يدرك حسا ما يخصه والرئيسة منها هي التي
يجتمع فيها جميع ما يدركه الخمس باسرها وكان هذه الخمس هي منذرات تلك وكان هؤلاء
اصحاب الاخبار كل واحد منهم موكل بجنس من الاخبار وباخبار ناحية من نواحي
المملكة والرئيسة كانها هي الملك الذي عنده يجتمع اخبار نواحي مملكته من عند اصحاب
اخباره والرئيسة من هذه ايضا هي التي في القلب والقوة المتخيلة ليس لها رواضع متفرقة
في اعضاء اخر بل هي واحدة وهي ايضا في القلب وهي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحس
وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكمة عليها وذلك انها تفرد بعضها عن بعض وتركب بعضها
الى بعض تركيبات مختلفة يتفق في بعضها ان يكون موافقة لما حس وفي بعضها ان يكون
مخالفة للمحسوس والقوة الناطقة فلا خدم ولا رواضع لها من نوعها في ساير الاعضاء
بل انما رياستها على ساير القوى والرئيسة من كل جنس فيه رئيس ومرؤوس فهي رئيسة
القوة المتخيلة ورئيسة القوة الحاسة الرئيسة منها ورئيسة القوة الغاذية الرئيسة منها
والقوة النزوعية هي التي بها يشتاق الشيء او يكرهه فهي رئيسة ولها خدم وهذه القوة

هي التي بها تكون الارادة فان الارادة هي نزوع الى ما ادرك او عما ادرك اما بالحس واما
بالتخيل واما بالقوة الناطقة وحكم فيها انه ينبغي ان يوخذ او يترك والنزوع قد يكون
الى علم شي ما وقد يكون الى عمل شي ما اما بالبدن باسره واما بعضو ما منه والنزوع انما يكون
بالقوة النزوعية الرئيسة والاعمال بالبدن تكون بقوى تخدم القوة النزوعية وتلك
القوى متفرقة في اعضا اعدت لان تكون بها تلك الافعال فمنها اعصاب ومنها عضل
سارية في الاعضا التي بها تكون الافعال التي تكون بنزوع الحيوان اليها والانسان
ايضا وتلك الاعضا هي مثل اليدين والرجلين وسائر الاعضا التي يمكن ان تتحرك
بالارادة فهذه القوى التي في امثال هذه الاعضا هي كلها آلات جسمانية وخادمة
للقوة النزوعية الرئيسة التي في القلب وعلم الشي قد يكون بالقوة الناطقة وقد يكون
بالمتخيلة وقد يكون بالاحساس فاذا كان النزوع الى علم شي شانه ان يدرك بالقوة
الناطقة فان الفعل الذي ينال به ما تشوق من ذلك يكون بقوة ما اخرى في الناطقة
وهي القوة الفكرية وهي التي بها تكون الفكرة والروية والتامل والاستنباط
واذا كان النزوع الى علم شي شانه ان يدرك باحساس كان الذي ينال به فعلا
مركبا من فعل بدني ومن فعل نفساني مثل الشي الذي يتشوق رويته فانه يكون
برفع الاجفان وان يحاذي بابصارنا نحو الشي الذي يتشوق رويته فان كان
الشي بعيدا مشينا اليه وان كان دونه حاجز ازلنا بايدينا ذلك الحاجز فهذه
كلها افعال بدنية والاحساس نفسه فعل نفساني وكذلك في سائر الحواس واذا تشوق
تخيل شي ما نيل ذلك من وجوه احدها بفعل القوة المتخيلة مثل تخيل الشي الذي يرجى
ويتوقع او تخيل شي مضى او تمني شي ما تركبه القوة المتخيلة والثاني بما يرد على القوة
المتخيلة من احساس شي ما فيخيل اليه من ذلك امر ما انه مخوف او مامون او بما يرد
عليها من فعل القوة الناطقة ۞ وهذه هي القوى النفسانية والغاذية الرئيسة
شبه المادة للقوة الحاسة الرئيسة والحاسة صورة في الغاذية والحاسة

[illegible]

الرئـ

[illegible]

[illegible]

الرئيسة مادة للمتخيلة والمتخيلة صورة في الحاسة الرئيسة والناطقة صورة في المتخيلة
وليست هي مادة لقوى اخرى فهي صورة لكل صورة تقدمتها واما النزوعية فانها
تابعة للحاسة الرئيسة والمتخيلة والناطقة على جهة ما توجد الحرارة في النار تابعة لما
يتجوهر به النار ۞ والقلب هو العضو الرئيس الذي لا يرؤسه من البدن عضو آخر
ويليه الدماغ فانه ايضا عضو ما رئيس ورياسته ليست رياسة اولية لكن رياسة ثانية
وذلك انه يراس بالقلب ويروس هو بعد القلب سائر الاعضا فانه يخدم
القلب في نفسه ويخدمه سائر الاعضا بحسب ما هو مقصود القلب بالطبع وذلك
مثل صاحب دار الانسان فانه يخدم الانسان في نفسه ويخدمه سائر اهل داره
بحسب ما هو مقصود الانسان في الامرين كانه يخلفه ويقوم مقامه وينوب عنه
ويتبدل فيما ليس يمكن ان يتبدل له الرئيس وهو المستولي على خدمة القلب في الشريف
من افعاله من ذلك ان القلب ينبوع الحرارة الغريزية فمنه تنبث في سائر الاعضا
ومنه تستمد وذلك بما ينبث فيها عنه من الروح الحيواني الغريزي في العروق الضاربة
التي تنفذ فيها ومجاورة لطيف الرطوبة لا دخانية فيه اصلا وفيما يرفده القلب
من الحرارة انما تبقى الحرارة الغريزية محفوظة على الاعضا والدماغ هو الذي
يعدل الحرارة التي من شانها ان تنفذ اليها من القلب حتى يكون ما يصل الى
كل عضو من الحرارة معتدلا ملائمة له وهذا اول افعال الدماغ واول شي يخدم به
واعمها للاعضا ومن ذلك في الاعصاب صنفان احدهما آلات لرواضع القوى الحاسة
الرئيسة التي في القلب في ان يحس كل واحد منها الحس الخاص به وصنف آلات الاعضا
التي تخدم بها القوة النزوعية التي في القلب بها يتاتى لها ان تتحرك الحركة الارادية
والدماغ يخدم القلب في ان يرفد اعصاب الحس ما تبقى به قوتها التي بها تنال
الرواضع ان تحس محفوظة عليها والدماغ ايضا يخدم القلب في ان يرفد اعصاب الحركة
الارادية ما تبقى به قواها التي بها تتاتى للاعضا الآلية الحركة الارادية التي تخدم بها القوة

بحفظه

النزوعية التي في القلب فان كثيرا من هذه الاعصاب مغارزها التي منها يسترفد ما يحفظ به
قواها الدماغ نفسه وكثير منها مغارزها في النخاع الصاعد في الفقار والنخاع من اعلاه متصل
بالدماغ وهذه التي من النخاع فان الدماغ يرفدها بمشاركة النخاع اياها في الارفاد ومن
ذلك ان تكمل القوة المتخيلة انما يكون متى كانت حرارة القلب على مقدار محدود وكذلك
فكر القوة الناطقة انما يكون متى كانت حرارته على ضرب ما من التقدير وكذلك حفظها
وتذكرها للشيء والدماغ ايضا يخدم القلب في ان يجعل حرارته على الاعتدال الذي
يجود به تخيله وعلى الاعتدال الذي يجود به فكره ورويته وعلى الاعتدال الذي
يجود به حفظه وتذكره فجزء منه يعدل ما به يصلح للتخيل وجزء اخر منه يعدل ما به
يصلح للفكر وجزء منه ثالث يعدل ما يصلح به الحفظ والذكر وذلك ان القلب
لما كان ينبوع الحرارة الغريزية لم يمكن ان يجعل الحرارة التي فيه الا قوية مفرطة
ليفضل منه ما يفيض الى ساير الاعضاء ولئلا يقصر ويجوز فلم يمكن لذلك في نفسه
كفاية ان يعدل حرارته التي ينفذ الى الاعضاء ولا ان يكون حرارة في نفسه
على الاعتدال الذي يجود به افعاله التي تخصه فجعل الدماغ لاجل ذلك بالطبع
باردا رطبا حتى في الملمس بالاضافة الى ساير الاعضاء وجعلت فيه قوة نفسية
يصير بها حرارة القلب على اعتدال محدود محصل والاعصاب التي للحس والتي
للحركة لما كانت ارضية بالطبع سريعة القبول للجفاف وكانت تحتاج الى ان تشرب
رطوبة لدنة مواتية للتمدد والتقلص وكانت اعصاب الحس تحتاج مع ذلك
الى ان يكون فيها من الروح الغريزي الى ما ليست فيه دخانية اصلا وكان الروح
الغريزي الذي ذلك في اجزاء الدماغ بهذه حالة وكان القلب مفرط الحرارة نارية
لم يجعل مغارزها التي منها يسترفد ما يحفظ به قواها في القلب كيلا يسرع الجفاف
اليها فتختل وتبطل قواها وافعالها فجعلت مغارزها في الدماغ وفي النخاع
لانهما رطبان جدا لينفذ من كل واحد منهما في العصب رطوبة يسقيها على

اللدونة

اللدونة وتستبقي بها قواها النفسانية فبعض الاعصاب يحتاج فيه الى ان
يكون الرطوبة النافذة فيها مائية لطيفة غير لزجة اصلا وبعضها فيه لزوجة
فما كان منها يحتاج الى مائية لطيفة غير لزجة جعلت مغارزها في الدماغ
وما كان منها يحتاج فيه مع ذلك الى ان يكون رطوبته فيها لزوجة
جعلت مغارزها في النخاع وما كان منها يحتاج فيه الى ان يكون رطوبته
قليلة جعلت مغارزها في اسفل الفقار والعصعص ثم بعد الدماغ
الكبد وبعده الطحال وبعد ذلك اعضاء التوليد وكل قوة في عضو
احتاجت وكان شانها ان يفعل فعلا جسمانيا ينفصل من ذلك العضو
جسم ما ويصير الى اخر فانه يلزم ضرورة اما ان يكون ذلك الاخر متصلا
بالاول مثل اتصال كثير من الاعصاب بالدماغ وكثير منها بالنخاع
او ان يكون له طريق وسبيل متصل بذلك العضو يجري فيه ذلك
الجسم كانت تلك القوة خادمة او رئيسة مثل الفم والرية والكلية
والكبد والطحال وغير ذلك وكل ما احتاجت او كان شانها ان تفعل
فعلا نفسانيا في غيره لم يلزم ضرورة ان يكون بينهما سبيل جسماني مثل
فعل الدماغ في القلب ⊙ والرية يخدم القلب بان يوصل اليه الهواء
من الخارج ما يرفد به الروح الغريزي الذي في تجويفات القلب ويختلط
وينضج معه فان صادف فيه شيء منه نفض عنه بان يخرج اجزاء الدخان
منه فيعتدل ما يصير منه الى الاعضاء في العروق الضوارب والعروق التي
خلطها في الروح الغريزي وهي تفعل الدماغ ان الدماغ يلطف برده و
رطوبته ما في الروح الغريزي من الدخانية من الحرارة واليبس المفرطين
فيصيره حارا رطبا ويتاتى للنضج التام وبهذا النضج يصير الروح الغريزي
مرفد اللقوى الحاسة والنزوعية واما الرية فانها يرفده بهواء غير نضيج

[illegible]

[illegible]

لم يكن فيه قبل ذلك وتخرج منه ما كان فيه فاول ما يتكون من الاعضاء القلب ثم الدماغ
ثم الكبد ثم الطحال ثم يتبعها ساير الاعضاء واعضاء التوليد متاخره الفعل عن جميعها وربما [illegible]
في البدن يسيره مثل ما ينبت من فعل الانثيين وحفظها الحراره الذكريه والروح
الذكريه يعني من القلب في الحيوان الذكر الذي له انثيان والقوه التي بها يكون التوليد
منها رئيسه ومنها خادمه والرئيسه منها في القلب والخادمه منها في اعضاء التوليد والقوه التي
بها يكون التوليد اثنتان احدهما تعد الماده التي عنها يكون الحيوان الذي له تلك القوه والاخرى
يعطي صوره ذلك النوع من الحيوان وتحرك الماده الى ان تحصل لها تلك الصوره فالقوه التي تعد الماده
هي قوه الانثى والتي تعطي الصوره هي قوه الذكر فان الانثى هي انثى بالقوه التي تعد بها الماده
والذكر ذكر بالقوه التي تعطي تلك الماده صوره ذلك النوع الذي له تلك القوه والعضو الذي
يخدم القلب في ان يعطي ماده الحيوان هو الرحم والذي يخدمه في ان يعطي الصوره اما في الانسان
فالعضو الذي به يكون المني فان المني اذا ورد على رحم الانثى فصادف هناك دما قد اعده
الرحم لقبول صوره الانسان اعطى المني ذلك الدم قوه يتحرك بها الى ان يحصل من ذلك الدم
اعضاء الانسان وصوره كل عضو وبالجمله صوره الانسان فالدم المعد في الرحم هو ماده الانسان
والمني هو المحرك لتلك الماده الى ان تحصل فيها الصوره ومنزله المني من الدم المعد في الرحم منزله
الانفحه التي ينعقد عنها اللبن فكما ان الانفحه هو الفاعل للانعقاد في اللبن وليس هو جزء من المنعقد
ولا ماده كذلك المني ليس هو جزء من المنعقد في الرحم ولا ماده والجنين يتكون من المني كما يتكون الرائب
من الانفحه ويتكون عن دم الرحم كما يتكون الرائب عن اللبن الحليب والابريق عن النحاس والذي
يكون المني من الانسان هو الاوعيه التي يوجد فيها المني وهي العروق التي تحت جلده العانه
فيرفدها بعض الارفاد والانثيان وهذه العروق نافذه الى المجرى الذي في القضيب
فيسيل من تلك العروق الى مجرى القضيب ويجري في ذلك المجرى الى ان ينصب في الرحم ويعطي الدم
الذي فيه مبدأ قوه يتغير بها الى ان يحصل الاعضاء وصوره كل عضو وصوره جمله البدن ومن المني
آله الذكر والآلات منها مواصله ومنها مفارقه نحو ذلك الطبيب فان اليد آله للطبيب يعالج بها
والمبضع آله له يعالج بها والدواء آله له يعالج بها فاليد واصله والاثنان مفارقه وانما تواصله الطبيب

حين ما يفعل ويصنع ويعطيه قوه يحرك بها بدن العليل الى الصحه فاذا حصلت فيه تلك القوه الفاعله
في جوف بدن العليل مثلا فتحرك به نحو الصحه والطبيب الذي القاها في جوف بدن العليل مثلا
غاب او مات كذلك منزله المني والمبضع آله لا يفعل فعلها هو واصله الطبيب المستعمل له والدواء هو واصله
دون المبضع واما الدواء فانه يعمل بالقوه التي فيه من غير ان يكون الطبيب مواصلا كذلك المني فانه
آله للقوه المولده الذكريه ومفارقه واوعيه المني والانثيان آله للتوليد مواصله للبدن فمنزله
العروق التي يكون المني من القوه الرئيسه التي في القلب منزله يد الطبيب التي بها يعمل الدواء وتعطيه
تعمله قوه يحرك بها بدن العليل الى الصحه فان تلك العروق هي التي استعملها القلب بالطبع الآله
في ان يعطي المني قوه يحرك بها الدم المعد في الرحم الى صوره ذلك النوع من الحيوان فاذا اخذ الدم
عن المني القوه التي بها يتحرك الصوره فاول ما يتكون القلب ومنذ يتكون ساير الاعضاء ما يتفق ان
يحصل في القلب من القوى فان حصلت فيه مع القوه الغاذيه القوه التي تعد الماده تكون ساير
الاعضاء اعضاء انثى وان حصلت فيه التي يعطي الصوره تكون ساير الاعضاء اعضاء
ذكر فيحصل في تلك الاعضاء المولده التي للانثى ويحصل في هذه الاعضاء المولده التي للذكر ثم ساير
القوى النفسانيه الباقيه تحدث في الانثى على مثال ما هي للذكر وهاتان القوتان اعني الذكريه
والانثويه هما في الانسان مفترقتان في شخصين فاما في كثير من النبات فانهما تجتمعان على التمام
في شخص واحد مثل كثير من النبات الذي يكون من البزر فان النبات يعطي الماده وهو البزر
ويعطي بها مع ذلك قوه يتحرك بها نحو الصوره فان البزر فيه استعداد لقبول الصوره
وقوه يتحرك بها نحو الصوره فالذي اعطاه الاستعداد لقبول الصوره هو القوه الانثويه
والذي اعطاه مبدأ يتحرك به الصوره هو القوه الذكريه وقد يوجد ايضا في الحيوان ما سبيله
هذا السبيل ويوجد فيه ايضا ما قوه الانثويه فيه تامه ويقترن اليها قوه ما ذكريه ناقصه تفعل
فعلها الى مقدار ما ثم تحور فتحتاج الى معين من خارج مثل الذي يبيض بيض الريح ومثل كثير
من اجناس السمك التي يبيض ثم يرجع بيضها فيتبعها ذكورتها فتلقي عليها رطوبه فاي بيضه ما اصابها
من تلك الرطوبه شئ كان عنها حيوان وما لم يصبها ذلك فسد والانسان ليس كذلك بل القوتان
فيه متميزتان في شخصين مختلفين ولكل واحد منهما اعضاء تخصه فهي الاعضاء المعروفه لهما وساير اعضائهما

[illegible]

فما منها مشتركان وذلك اشتراكهما في قوى النفس كلها سوى التي وما اشتركا فيه من اعضاء
فانه في الذكر اسخن وما كان منها فعله الحركة او التحريك فانه في الذكر اقوى حركة وتحريكا والعوارض
النفسانية فما كان منها مائلا الى القوة مثل الغضب والقسوة فانها في الذكر اقوى وفي الانثى
اضعف وما كان من العوارض مائلة الى الضعف مثل الرحمة والرقة فانه في الانثى اقوى
على انه لا يمتنع ان يكون في ذكورة الانسان من توجد العوارض فيه شبيهة بما في الاناث
وفي الاناث من يوجد فيه هذه شبيهة بما في الذكور فبهذه تفترق الاناث والذكور في الانسان
فاما في القوة الحاسة والمتخيلة وفي الناطقة فليس يختلفان فيحدث عن الاشياء
الخارجة رسوم المحسوسات في القوى الحاسة التي تتوزع ثم تجتمع المحسوسات المختلفة الاجناس
المدركة بانواع الحواس الخمس في القوة الحاسة الرئيسة وتحدث عن المحسوسات الحاصلة
في هذه القوة رسوم المتخيلات في القوة المتخيلة فتبقى هناك محفوظة بعد غيبتها عن مباشرة
الحواس فتتحكم فيها فتفرد بعضها عن بعض احيانا وتركب بعضها الى بعض اصناف
من التركيبات كثيرة بلا نهاية بعضها كاذبة وبعضها صادقة ويبقى بعد ذلك
ان يرتسم في الناطقة رسوم اصناف المعقولات فالمعقولات التي شانها ان ترتسم
في القوة الناطقة منها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل
وهي الاشياء البريئة من المادة ومنها المعقولات التي ليست بجواهرها معقولة بالفعل
مثل الحجارة والنبات وبالجملة كل ما هو جسم او هو في جسم ذي مادة والمادة نفسها وكل شيء
قوامه بها فان هذه ليست هي عقولا بالفعل ولا معقولات بالفعل واما العقل الانساني
الذي يحصل له بالطبع في اول امره فانه هيئة في مادة معدة لان تقبل رسوم المعقولات
فهي بالقوة عقل وعقل هيولاني وهي ايضا بالقوة معقولة وسائر الاشياء التي في مادة او
هي مادة او ذوات مادة فليست هي عقولا بالفعل ولا بالقوة ولكنها معقولات بالقوة
ويمكن ان تصير معقولات بالفعل وليس في جواهرها كفاية في ان تصير من تلقاء انفسها
معقولات بالفعل ولا ايضا في القوة الناطقة ولا فيما اعطيه الطبع كفاية في ان تصير
من تلقاء انفسها عقلا بالفعل بل تحتاج في ان تصير عقلا بالفعل الى شيء آخر ينقلها

من القوة الى الفعل وانما تصير عقلا بالفعل اذا حصلت فيه المعقولات وتصير المعقولات
التي بالقوة معقولات بالفعل اذا حصلت معقولة للعقل بالفعل وهي تحتاج الى شيء
آخر ينقلها من القوة الى ان يصيرها بالفعل والفاعل الذي ينقلها من القوة الى الفعل
هو ذات ما جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة فان ذلك العقل يعطي العقل الهيولاني
الذي هو بالقوة عقل شيئا ما بمنزلة الضوء الذي يعطيه الشمس البصر لان منزلته من العقل
الهيولاني منزلة الشمس من البصر فان البصر هو قوة وهيئة في مادة وهو من قبل ان يبصر
فهو بصر بالقوة والالوان من قبل ان تبصر مبصرة مرئية بالقوة فليس في جوهر القوة الباصرة
التي في العين كفاية في ان يصير بصرا بالفعل ولا في جوهر الالوان كفاية في ان تصير
مرئية مبصرة بالفعل فان الشمس تعطي البصر ضوءا يضاء به وتعطي الالوان ضوءا تضاء بها
فيصير البصر بالضوء الذي استفاده من الشمس مبصرا بالفعل وبصرا بالفعل وتصير الالوان
بذلك الضوء مبصرة مرئية بالفعل بعد ان كانت مبصرة مرئية بالقوة كذلك هذا العقل
الذي بالفعل يفيد العقل الهيولاني شيئا ما يرسمه فيه منزلة ذلك الشيء من العقل الهيولاني
منزلة الضوء من البصر وكما ان البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الذي هو سبب ابصاره
ويبصر الشمس التي هي سبب الضوء به بعينه ويبصر الاشياء التي هي بالقوة مبصرة مرئية فتصير
مبصرة مرئية له بالفعل كذلك العقل الهيولاني فانه بذلك الشيء الذي منزلته منه منزلة
الضوء من البصر يعقل ذلك الشيء نفسه وبه يعقل العقل بالفعل الذي هو سبب ارتسام
ذلك الشيء في العقل الهيولاني وبه يصير الاشياء التي كانت معقولة بالقوة معقولة
بالفعل ويصير هو ايضا عقلا بالفعل بعد ان كان عقلا بالقوة وفعل هذا العقل
المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في البصر فلذلك سمي العقل الفعال
ومرتبته في الاشياء المفارقة التي ذكرت من دون السبب الاول المرتبة العاشرة
ويسمى العقل الهيولاني العقل المنفعل واذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال
ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات التي هي
محفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة وتلك هي المعقولات الاول

التي هي مشتركة لجميع الناس مثل ان الكل اعظم من الجزء والمقادير المساوية للشي
الواحد متساوية والمعقولات الاول المشتركة ثلثة اصناف صنف اوايل الهندسة
العملية وصنف اوايل يوقف بها على الجميل والقبيح مما شانه ان يعمله الانسان وصنف
اوايل يستعمل في ان يعلم بها الموجودات التي ليس شانها ان يفعلها الانسان ومباديها
ومباديها ومراتبها مثل السموات والسبب الاول وساير المبادي الاخر وما شانه
ان يحصل عن تلك المبادي فعندما يحصل هذه المعقولات للانسان يحدث له بالطبع
تامل وروية وذكر وتشوق الى الاستنباط ونزوع الى بعض ما يعقله اولا وشوق اليه
الى بعض ما يستنبطه وكراهته والنزاع الى ما ادركه بالجملة هو الارادة فان
كان ذلك عن احساس او تخيل سمي بالاسم العام وهو الارادة وان كان ذلك عن روية
او عن نطق في الجملة سمي الاختيار وهذا يوجد في الانسان خاصة واما النزاع عن احساس
او تخيل فهو ايضا في ساير الحيوان وحصول المعقولات الاول للانسان هو استكماله
الاول وهذه المعقولات انما جعلت له ليستعملها في ان يصير الى استكماله الاخير
وذلك هو السعادة وهي ان تصير نفس الانسان من الكمال في الوجود الى حيث لا تحتاج
في قوامها الى مادة وذلك ان تصير في جملة الاشيا البريئة عن الاجسام وفي جملة الجواهر
المفارقة للمواد وان تبقى على تلك الاحوال دايما ابدا الا ان رتبتها تكون دون رتبة
العقل الفعال وانما تبلغ ذلك بافعال ما ارادية بعضها افعال فكرية وبعضها
افعال بدنية وليست باي افعال ما اتفقت بل بافعال ما محدودة مقدرة
تحصل عن هيئات ما وملكات ما مقدرة محدودة وذلك ان من الافعال الارادية
ما يعوق عن السعادة والسعادة هي الخير المطلوب لذاته وليست تطلب اصلا
ولا في وقت من الاوقات لينال بها شي اخر وليس وراها شي اخر يمكن ان يناله الانسان
اعظم منها والافعال الارادية التي تنفع في بلوغ السعادة هي الافعال الجميلة
والهيئات والملكات التي عنها تصدر هذه الافعال هي الفضايل وهذه خيرات لا لاجل
ذواتها بل انما هي خيرات لاجل السعادة والافعال التي تعوق عن السعادة

باب ما الفضايل والنقايص
في قوى النفس الجسمية وما يفضل بالقوة

هي الشرور وهي الافعال القبيحة والهيئات والملكات التي عنها تكون هذه الافعال هي النقايص
والرذايل والخسايس فالقوة الغاذية في الانسان انما جعلت لتخدم البدن وجعلت الحاسة
والمتخيلة لتخدما البدن ولتخدما القوة الناطقة وخدمة هذه الثلثة البدن راجعة الى
خدمة القوة الناطقة اذ كان قوام الناطقة اولا بالبدن والناطقة منها عملية ومنها
نظرية والعملية جعلت لتخدم النظرية والنظرية لا لتخدم شيا اخر بل ليوصل بها الى السعادة
وهذه كلها مقرونة بالقوة النزوعية والنزوعية تخدم الحاسة وتخدم المتخيلة وتخدم الناطقة
والقوى الخادمة المدركة ليس يمكنها ان توفي الخدمة والعمل الا بالقوة النزوعية فان
الاحساس او التخيل او الروية ليست كافية في ان تفعل دون ان يقترن الى ذلك
تشوق الى ما احس او تخيل او روي فيه او علم لان الارادة هي ان ينزع بالقوة النزاعية
الى ما ادرك فاذا علمت بالنظرية السعادة ونصبت غاية وتشوقت بالنزاعية
واستنبطت القوة المروية ما ينبغي ان تعمل حتى تنال بمعاونة المتخيلة والحواس على
ذلك ثم فعلت بالات القوة النزوعية تلك الافعال كانت افعال الانسان كلها خيرات
وجميلة واذا لم تعلم السعادة او علمت ولم تنصب غاية تتشوق بل نصبت الغاية شيا
اخر سواها وتشوقت بالنزاعية واستنبطت بالقوة المروية ما ينبغي ان تعمل حتى
تنال ذلك مع معاونة الحواس والمتخيلة ثم فعلت تلك الافعال بالات القوة النزاعية
كانت افعال الانسان كلها شرورا غير جميلة والقوة المتخيلة متوسطة بين الحاسة
وبين الناطقة وعندما يكون رواضع الحاسة كلها تحس بالفعل وتفعل افعالها تكون القوة
المتخيلة منفعلة عنها مشغولة بما تورده الحواس عليها من المحسوسات وترسمه فيها و
تكون ايضا مشغولة بخدمة القوة الناطقة وبارفاد القوة النزاعية فاذا صارت الحاسة
والنزاعية والناطقة على كمالاتها الاول بان لا تفعل افعالها مثل ما يعرض
عند حال النوم وذلك اذا انفردت القوة المتخيلة بنفسها فارغة عما تورده الحواس
عليها دايما من رسوم المحسوسات وتخلت عن خدمة القوة الناطقة والنزاعية فتعود الى
ما تجده عندها من رسوم المحسوسات محفوظة باقية فتفعل فيها بان تركب بعضها الى بعض
وما السبب في صدق ما يصدق منها

ويفصل بعضها عن بعض وهي مع حفظها رسوم المحسوسات وتركيب بعضها الى بعض تفعل باشياء
وهو المحاكاة فانها خاصة من بين سائر القوى لها قدرة على محاكاة الاشياء المحسوسة التي
تبقى محفوظة فيها فاحيانا تحاكي المحسوسات بالحواس الخمس بتركيب المحسوسات المحفوظة عندها التي تحكي
تلك واحيانا تحاكي المعقولات واحيانا تحاكي القوة الغاذية واحيانا تحاكي القوة النزاعية
وتحاكي ايضا ما يصادف البدن عليه من المزاج فانها متى صادفت مزاج البدن رطبا حاكت
الرطوبة بتركيب المحسوسات التي تحاكي الرطوبة مثل المياه والسباحة فيها ومتى كان مزاج
البدن يابسا حاكت يبوسة البدن بالمحسوسات التي شانها ان تحكي بها اليبوسة وكذلك
تحاكي حرارة البدن وبرودته اذا اتفق في وقت من الاوقات ان كان مزاجه في وقت ما
حارا او باردا اذ قد يمكن ان كانت هذه القوة هيئة وصورة في بدن ان تحفظه
البدن اذا كان على مزاج ما ان يفعل فيها البدن ذلك المزاج غير انها لما كانت نفسانية
كان قبولها لما يفعل فيها البدن من المزاج على حسب ما في طبيعتها ان تقبله لا على
حسب ما في طبيعة الاجسام ان تقبل المزاجات فان الجسم الرطب متى فعل رطوبة
ما في جسم ما قبل الجسم المنفعل الرطوبة فصار رطبا مثل الاول وهذه القوة متى فعل
فيها رطوبة او ادنيت اليها رطوبة لم تصر رطبة بل تقبل تلك الرطوبة بما يحاكيها من
المحسوسات كما ان القوة الناطقة متى قبلت الرطوبة فانها انما تقبل ماهية الرطوبة بان
تعقلها ليست تقبل الرطوبة نفسها كذلك هذه القوة متى فعل فيها شيء قبلت ذلك عن ذلك
الفاعل على حسب ما في جوهرها واستعدادها ان تقبل ذلك فاي شيء ما فعل فيها ان كان
في جوهرها ان تقبل ذلك الشيء وكان مع ذلك في جوهرها ان تقبله كما القي اليها قبلت
ذلك بوجهين احدهما ان تقبله كما هو وكما القي اليها والثاني ان تحاكي ذلك الشيء بالمحسوسات
شانها ان تحاكي ذلك الشيء وان كان في جوهرها ان لا تقبل الشيء كما هو قبل ذلك بان تحاكي
ذلك الشيء بالمحسوسات التي تصادف فيها عندها كما شانها ان تحاكي ذلك الشيء ولانها ليس لها ان
تقبل المعقولات معقولة فان القوة الناطقة متى اعطتها المعقولات التي حصلت لها — حصلت خ
لم تقبلها كما هي في القوة الناطقة لكن تحاكيها بما يحاكيها من المحسوسات ومتى اعطاها البدن

المزاج

القوة خ

المزاج الذي سبق ان يكون له في وقت ما فعلت ذلك بان تحاكي ذلك المزاج بالمحسوسات التي تتفق
عندها مما شانها ان تحاكي ذلك المزاج ومتى اعطيت شيئا شانه ان يحس قبلت ذلك احيانا كما
اعطيت واحيانا بان تحاكي ذلك المحسوس بمحسوسات اخر تحاكيه فاذا صادفت القوة النزاعية
مستعدة استعدادا قريبا لكيفية ما وهيئة ما مثل غضب او شهوة او لانفعال ما بالجملة
حاكت القوة النزاعية بتركيب الافعال التي شانها ان تكون عن تلك الملكة التي توجد للقوة النزاعية
معدة في ذلك الوقت لقبولها ففي مثل هذه ربما نهضت القوى بازاء الاعضاء التي هي
عند ما يكون في القوة النزاعية ذلك الانفعال فيكون القوة المتخيلة بهذا الفعل احيانا شبيهة
الهازل واحيانا شبيه الممتحن ثم ليس تقتصر على هذا فقط لكن اذا كان مزاج البدن مزاجا شانه
ان يتبع ذلك المزاج انفعال ما في القوة النزاعية حاكت ذلك المزاج بافعال القوة النزاعية
الكائنة عن ذلك الانفعال وذلك من قبل ان يحصل ذلك الانفعال بالفعل فتنهض في
الاعضاء التي فيها القوى الخادمة للقوة النزاعية نحو تلك الافعال بالحقيقة من ذلك
ان مزاج البدن اذا صار مزاجا شانه ان يتبع ذلك المزاج في القوة النزاعية شهوة
النكاح حاكت ذلك المزاج بافعال النكاح فتنهض اعضاء هذا الفعل للاستعداد نحو
فعل النكاح لا عن شهوة حاصلة في ذلك الوقت لكن لمحاكاة القوة المتخيلة الشهوة بافعال
تلك الشهوة وكذلك في سائر الانفعالات وكذلك ربما قام الانسان من نومه فضرب آخر
او قام ففر من غير ان يكون هناك وارد من خارج فيقوم ما يحاكيه القوة المتخيلة من
ذلك الشيء مقام ذلك الشيء لو حصل في الحقيقة وتحاكي ايضا القوة الناطقة بان تحاكي ما حصل
فيها من المعقولات بالاشياء التي شانها ان تحاكي بها تلك المعقولات فتحاكي المعقولات
التي في نهاية الكمال مثل السبب الاول والاشياء المفارقة للمادة والسموات بافضل
المحسوسات واكملها مثل الاشياء الحسنة المنظر والمعقولات الناقصة باخس المحسوسات
وانقصها مثل الاشياء القبيحة المنظر وكذلك تحاكي تلك بالمحسوسات اللذيذة المنظر
والعقل الفعال لما كان هو السبب في ان تصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات
بالفعل وان يصير العقل الذي هو عقل بالقوة عقلا بالفعل وكان ما سبيله ان يصير عقلا

بالفعل هو القوة الناطقة وكانت القوة الناطقة ضربين ضرب نظري وضرب عملي وكانت
العملية التي من شأنها ان تعمل الجزئيات الحاضرة والمستقبلة والنظرية هي التي من
شأنها ان تعقل المعقولات التي ليس شأنها ان تعمل وكانت القوة المتخيلة مواصلة
لضربي القوة الناطقة فان الذي تنال القوة الناطقة عن العقل الفعال هو الشيء
الذي منزلته منزلة الضياء عن البصر قد يفيض منه على القوة المتخيلة فيكون للعقل الفعال
في القوة المتخيلة فعل ما فيعطيها احيانا المعقولات التي شأنها ان تحصل في الناطقة
النظرية واحيانا الجزئيات المحسوسات التي شأنها ان تحصل في الناطقة العملية ثم
تقبل المعقولات بما يحاكيها من المحسوسات التي تركبها وتقبل الجزئيات احيانا بان
تتخيلها كما هي واحيانا بان تحاكيها بمحسوسات اخر وهذه هي التي شأن الناطقة العملية
ان تعملها بالروية فمنها حاضرة ومنها كائنة في المستقبل الا ان ما يحصل للقوة المتخيلة
من هذه كلها بلا توسط روية فلذلك يحصل في هذه الاشياء بعد ان تستنبط بالروية فيكون
ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيلة من الجزئيات في المنامات الرؤيات الصادقة
وبما يعطيها من المعقولات التي تقبلها بان تأخذ محاكياتها مكانها بالكهانات
على الاشياء الالهية وهذه كلها قد تكون في النوم وتكون في اليقظة الا ان التي تكون في اليقظة
فهو قليل وفي الاقل من الناس واما التي تكون في النوم فاكثرها الجزئيات واما المعقولات
فقليلة وذلك ان القوة المتخيلة اذا كانت في انسان ما قوية كاملة جدا وكانت
المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولي عليها استيلاء يستغرقها باسرها ولا اخدمتها
للقوة الناطقة بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به افعالها
التي تخصها كانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها
منهما في وقت النوم وكثير من هذه التي يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة
بما يحاكيها من المحسوسات المرئية فان تلك المتخيلة تعود فترتسم في القوة الحاسة المشتركة
فاذا حصلت رسومها في الحاسة المشتركة انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت
فيها تلك فيحصل عنها في القوة الباصرة منها رسوم تلك في الهواء المضيء المواصل للبصر المنفذ

لشعاع البصر فاذا حصلت تلك الرسوم في الهواء عاد ما في الهواء فيرتسم من الرأس في القوة
الباصرة التي في العين وانعكس ذلك الى الحاسة المشتركة والى القوة المتخيلة ولان هذه
كلها متصل بعضها ببعض يصير ما اعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الانسان
فاذا اتفق ان كانت التي حاكت بها القوة المتخيلة تلك الاشياء محسوسات في نهاية
الجمال والكمال قال الذي يرى ذلك ان لله جل وعلا عظمة جليلة عجيبة ورأى اشياء عجيبة لا يمكن
(منها خ) وجود شيء منها في سائر الموجودات ضرورة ولا يمتنع ان يكون الانسان اذا بلغت
قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل عن العقل الفعال في يقظته الجزئيات الحاضرة والمستقبلة
او محاكياتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات
الشريفة ويراها فيكون له بما قبله من الجزئيات نبوة بما هو حاضر وبما سيكون
ويكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية فهذا هو اكمل المراتب
التي تنتهي اليها القوة المتخيلة واكمل المراتب التي يبلغها الانسان بقوته المتخيلة
ودون هذا من كان يرى جميع هذه بعضها في يقظته وبعضها في نومه ومن يتخيل
في نفسه هذه الاشياء كلها ولكن لا يراها ببصره ودون هذا من يرى جميع هذا في نومه (يقظته خ)
فقط وهؤلاء تكون اقاويلهم التي يعبرون بها اقاويل محاكية ورموزا والغازا
وابدالات وتشبيهات ثم يتفاوت هؤلاء تفاوتا كثيرا فمنهم من يقبل الجزئيات ويراها
في اليقظة ولا يقبل المعقولات ومنهم من يقبل المعقولات ويراها في اليقظة ولا يقبل
الجزئيات ومنهم من يقبل بعضها ويراها دون بعض ومنهم من لا يرى شيئا في يقظته ولكن
يقبل بعض هذه في نومه ومنهم من لا يقبل شيئا من هذه في يقظته بل انما يقبل ما يقبل
في نومه فقط فيقبل في نومه الجزئيات ولا يقبل الكليات ومنهم من يقبل المعقولات (المعقولات في نومه)
ولا يقبل الجزئيات ومنهم من يقبل شيئا من هذه وشيئا من ذلك وعلى هذا يوجد الاكثر والناس
ايضا يتفاضلون في هذا كله وكل هذه مقارنة للقوة الناطقة وقد يعرض عوارض يتغير بها (معاونة)
مزاج الانسان فيصير بذلك معدا لان يقبل عن العقل الفعال بعض هذه في وقت اليقظة
احيانا وفي وقت النوم احيانا وبعضهم يبقى ذلك فيه زمانا وبعضهم الى وقت ما ثم يزول
وقد يعرض ايضا للانسان عوارض فيفسد بها مزاجه ويفسد بها تخيله فيرى اشياء كثيرة (تخيله خ)

الفصل الخامس

المجانين

مما تركبه القوة المتخيلة على تلك الوجوه مما ليس لها وجود ولا هي كائنة لموجود وهؤلاء هم الممرورون و
واشباههم ۵۵ وكل واحد من الناس مفطور على انه محتاج في قوامه وفي ان يبلغ افضل كمالاته مفطور
الى اشيا كثيرة لا يمكنه ان يقوم بها كلها هو وحده بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشي مما يحتاج
اليه وكل واحد من كل واحد بهذه الحال فلذلك لا يمكن ان يكون الانسان ينال الكمال الذي لاجله جعلت
له الفطرة الطبيعية الا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج اليه
في قوامه فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج اليه في قوامه الى ان يبلغ الكمال ولهذا
كثرت اشخاص الانسان فحصلوا في المعمورة من الارض فحدثت منها الاجتماعات الانسانية
فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة والكاملة ثلثة عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى اجتماعات الجماعات كلها
في المعمورة والوسطى اجتماع امة في جزء من المعمورة والصغرى اجتماع اهل مدينة في جزء من مسكن
امة ما وغير الكاملة اجتماع اهل القرية واجتماع اهل المحلة ثم اجتماعهم في سكة ثم الاجتماع في منزل
واصغرها المنزل والمحلة والقرية هما جميعا لاجل المدينة لان القرية للمدينة على انها خادمة والمحلة
للمدينة على انها جزؤها والسكة جزء المحلة والمنزل جزء السكة والمدينة جزء مسكن امة والامة جزء جملة
اهل المعمورة فالخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال اولا بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو انقص منها
ولما كان شان الخير بالحقيقة ان يكون ينال بالاختيار والارادة وكذلك الشرور انما تكون بالارادة
والاختيار امكن ان تجعل المدينة للتعاون على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور ولذلك
ليس كل مدينة يمكن ان ينال بها السعادة فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على
الاشيا التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والاجتماع الذي به يتعاون
على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل والامة التي تتعاون مدنها كلها على ما ينال به السعادة
هي الامة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون اذا كانت الامم التي فيها يتعاونون
على بلوغ السعادة والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون اعضاؤه
كلها على تتميم حيوة الحيوان وعلى حفظها عليه وكما ان البدن اعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة
والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب واعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل
واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس
واعضاء اخر فيها قوى بالطبع تفعل افعالها على حسب اغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس

واسطة وهذه هي في الرتبة الثانية واعضاء اخر تفعل الافعال على حسب غرض هؤلاء الذين هم
في الرتبة الثانية ثم هكذا الى ان تنتهي الى اعضاء تخدم ولا ترؤس اصلا وكذلك المدينة اجزاؤها
مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس واخرون تقرب مراتبهم من الرئيس
وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس وهؤلاء هم اولو المراتب
الاول ودون هؤلاء قوم يفعلون الافعال على حسب اغراض هؤلاء وهؤلاء في الرتبة الثانية
ودون هؤلاء ايضا من يفعل الافعال على حسب اغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب اجزاء المدينة
الى ان تنتهي الى اجزاء يفعلون افعالهم على حسب غرض هؤلاء ولا يوجد قوم يفعلون افعالهم
على حسب اغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في ادنى المراتب ويكونون كونون جد
هم الاسفلين غير ان اعضاء البدن طبيعية والهيئة التي لها قوى طبيعية واجزاء المدينة وان كانوا
طبيعيين فان الهيئة والملكات التي يفعلون بها افعالهم المدنية ليست طبيعية بل ارادية
على ان اجزاء المدينة مفطورون بالطبع بفطر متفاضلة يصلح بها انسان لشي دون شي غير انهم
ليسوا اجزاء المدينة بالفطرة التي لهم وحدها بل بالملكات الارادية التي تحصل لها وهي
الصناعات وما شاكلها والقوى التي هي في اعضاء البدن بالطبع فان نظايرها في اجزاء
المدينة ملكات وهيئات ارادية وكما ان العضو الرئيس في البدن هو بالطبع اكمل اعضائه
واتمها في نفسه وفيما يخصه وله من كل ما شاركه فيه عضو اخر افضله ودونه ايضا اعضاء اخر
رئيسة لما دونها ورياستها دون رياسة الاول وهي تحت رياسة الاول ترؤس ويراس
كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله من كل ما شارك فيه غيره افضله ودونه
قوم مرؤسون منه ويرؤسون اخرين وكما ان القلب يتكون اولا ثم هو يكون السبب في سائر
اعضاء البدن والسبب في ان تحصل لها قواها وان تترتب مراتبها واذا اختل منها عضو
كان هو المرفد بما يزيل عنه ذلك الاختلال كذلك رئيس اهل المدينة ينبغي ان يكون هو اولا
ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها والسبب في ان تحصل الملكات الارادية
التي لاجزائها وفي ان تترتب مراتبها وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله
وكما ان الاعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الافعال الطبيعية التي هي على حسب تقوم
غرض الرئيس بالطبع بما هو اشرف وما دونها من الاعضاء تقوم من الافعال بما هو دون

ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاعضاء تقوم بما هو من الافعال اخس كذلك الاجزاء التي تقرب
في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف ومن هو دونهم
بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال باخسها وخسة
الافعال ربما كانت لخسة موضوعاتها وان كانت تلك الافعال عظيمة الغنى مثل فعل المثانة
وفعل الامعاء السفلى في البدن وربما كانت لقلة غنائها وربما كانت لاجل انها سهلة جدا
كذلك في المدينة وكذلك في كل جملة كانت اجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع فان لها رئيسا
حاله من سائر الاجزاء هذه الحال وتلك ايضا حال الموجودات فان السبب الاول نسبته
الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها فان البريئة من المادة
مراتبها تقرب من الاول ودونها الاجسام السماوية ودون السماوية الاجسام الهيولانية
كل واحد من هذه يحتذي حذو السبب الاول ويقتفيه ويأتمه وتقتدي به ويفعل ذلك
كل موجود بحسب قوته الا انها تقتفي الغرض بمراتب وذلك ان الاخس يقتفي غرض ما هو فوقه
قليلا وذاك ايضا يقتفي غرض ما هو فوقه وكذلك الثالث غرض ما هو فوقه الى ان ينتهي الى
التي ليس بينها وبين الاول واسطة اصلا فعلى هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتفي
غرض السبب الاول فالتي اعطيت كل ما به وجودها من اول الامر فقد احتذي بها من
اول امرها حذو الاول ومقصده فعادت وصارت في المراتب العالية واما التي
لم تعط من اول الامر كل ما به وجودها فقد اعطيت قوة تتحرك بها نحو ذلك الذي تتوقع نيله
وتقتفي في ذلك ما هو غرض الاول وكذلك ينبغي ان تكون المدينة الفاضلة فان اجزاءها
كلها ينبغي ان تحتذي بافعالها حذو مقصد رئيسها الاول على الترتيب ورئيس المدينة
الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي انسان اتفق لان الرياسة انما تكون بشيئين احدهما
ان يكون بالفطرة والطبع معدا لها والثاني بالهيئة والملكة الارادية والرياسة التي تحصل
لمن فطر بالطبع معدا لها وليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها بل اكثر الصنائع صنائع يخدم بها
في المدينة واكثر الفطر هي فطرة الخدمة وفي الصنائع صنائع يرأس بها صنائع ويخدم بها
صنائع اخر ومنها صنائع يخدم بها فقط ولا يرأس بها اصلا فلذلك ليس يمكن ان تكون
صناعة رياسة المدينة الفاضلة اي صناعة ما اتفقت ولا اي ملكة ما اتفقت

فكما

فكما ان الرئيس الاول في جنس لا يمكن ان يرأسه شيء من ذلك الجنس مثل رئيس الاعضاء
فانه هو الذي لا يمكن ان يكون عضو اخر رئيسا عليه وكذلك كل رئيس في جملة كذلك الرئيس الاول
للمدينة الفاضلة ينبغي ان تكون صناعته صناعة لا يمكن ان يخدم بها اصلا ولا يمكن فيها ان
يرأسها صناعة اخرى اصلا بل تكون صناعته نحو غرضها تؤم الصناعات كلها واياه يقصد بجميع
افعال المدينة الفاضلة ويكون ذلك الانسان انسانا لا يمكن ان يرأسه اصلا انسان وانما
يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل وصار عقلا ومعقولا بالفعل قد استكملت
قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع
لتقبل اما في وقت اليقظة او في وقت النوم بان تقبل عن العقل الفعال الجزئيات اما بانفسها
واما بان تحاكيها وان يكون عقله المنفعل الهيولاني قد استكمل عقله بالفعل المعقولات
كلها وصار عقلا بالفعل ومعقولا بالفعل وصار المعقول منه هو الذي يعقل فحصل له
عقل ما بالفعل رتبته فوق رتبة العقل المنفعل اتم واشد مفارقة للمادة من العقل
المنفعل ويسمى العقل المستفاد ويصير متوسطا بين العقل المنفعل وبين العقل
الفعال ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء اخر فيكون العقل المنفعل كالمادة والموضوع
للعقل المستفاد والمستفاد كالمادة والموضوع للعقل الفعال والقوة الناطقة التي
هي هيئة طبيعية تكون مادة موضوعة للعقل المنفعل الذي هو بالفعل عقل فاول الرتبة
التي يصير بها الانسان انسانا هو ان تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدة لان يصير
عقلا بالفعل وهذه المشتركة للجميع وبينها وبين العقل الفعال رتبتان وهما ان يحصل
العقل المنفعل بالفعل وان يحصل العقل المستفاد وهذا الانسان الذي بلغ هذا
المبلغ بين اول رتبة الانسانية وبين العقل الفعال رتبتان واذا حصل العقل
المنفعل بالعقل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف
من المادة والصورة شيئا واحدا واذا اخذ هذا الانسان كان صورة انسانيته هو
العقل المنفعل الحاصل بالفعل كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط
واذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة للعقل المنفعل الذي صار عقلا بالفعل والمنفعل
مادة للمستفاد والمستفاد مادة للعقل الفعال واخذت جملة ذلك كشيء واحد كان

هذا الانسان هو الانسان الذي حل فيه العقل الفعال واذا حصل ذلك في كلتي جزئي قوته
الناطقة وهما النظري والعملي ثم في قوته المتخيلة كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه فيكون
الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله الى العقل الفعال
يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى القوة المتخيلة
فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا متعقلا على التمام وبما يفيض منه
الى قوته المتخيلة نبيا ومنذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه
الالهي وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة
ويكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلناه وهذا الانسان هو الذي
يقف على كل فعل يمكن ان يبلغ به السعادة فهذا اول شرائط الرئيس ثم بعد ان يكون
مع ذلك له قدرة بلسانه على جودة التخييل بالقول على ما يعلمه وقدرة على جودة الارشاد
الى السعادة والى الاعمال التي بها يبلغ السعادة وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه (ثابتة خ)
ببدنه لمباشرة اعمال الحرب فهذا هو الرئيس الذي لا يرؤسه انسان آخر اصلا وهو
الامام وهو الرئيس الاول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الامة الفاضلة وهو رئيس
المعمورة كلها ولا يمكن ان يصير الى هذه الحال الا من اجتمع فيه بالطبع اثنتا عشرة
خصلة وقد فطر عليها احديها ان يكون تام الاعضاء قويها تواتيه اعضاؤه على الاعمال
التي شانها ان يكون بها ومتى هم ان يعمل بعضو ما من اعضائه عملا يكون به واتى
عليه بسهولة ثم ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له فيلقاه
بفهمه على ما يقصده القائل وحسب الامر في نفسه ثم ان يكون جيد الحفظ لما يفهمه
ويراه ولما يسمعه ولما يدركه وفي الجملة لا يكاد ينساه ثم ان يكون جيد الفطنة
ذكيا اذا راى الشيء بادنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل ثم ان
يكون حسن العبارة يواتيه لسانه على ابانة كل ما في ضميره ابانة تامة ثم ان يكون
محبا للتعلم والاستفادة منقادا له سهل القبول لا يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه
الكد الذي يناله منه ثم ان يكون بالطبع محبا للصدق واهله مبغضا للكذب واهله ثم

ان يكون بالطبع غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح متجنبا بالطبع للعب مبغضا
للذات الكائنة عن هذه ثم ان يكون كبير النفس محبا للكرامة تكبر نفسه بالطبع عن كل
ما يشين من الامور وتضع وتسمو نفسه بالطبع الى الارفع منها ثم ان يكون الدرهم
والدينار بالطبع وسائر اعراض الدنيا هينة عنده ثم ان يكون بالطبع محبا للعدل
واهله ومبغضا للجور والظلم واهلهما يعطي النصف من نفسه واهله وغيره ويحث عليه (عشرة خ)
ويرثي لمن حل به الجور مواتيا لكل ما يراه حسنا جميلا عدلا غير صعب القياد ولا جموحا
ولا لجوجا ان دعي الى العدل بل صعب القياد ان دعي الى الجور او الى القبيح في الجملة
ثم ان يكون قوي العزيمة على الشيء الذي يرى انه ينبغي ان يفعل جسورا عليه مقداما
غير خائف ولا ضعيف النفس واجتماع هذه كلها في انسان واحد عسر فلذلك لا يوجد
من فطر هذه الفطرة الا الواحد بعد الواحد والاقل من الناس فان وجد مثل هذا
في المدينة الفاضلة ثم حصلت فيه بعد ان يكمل تلك الشرائط الست المذكورة قبل
او الخمس منها دون الانذار من جهة القوة المتخيلة كان هو الرئيس وان اتفق ان لا يوجد
مثله في وقت من الاوقات اخذت الشرائع والسنن التي شرعها هذا الرئيس وامثاله (سنتها خ)
ان كانوا توالوا في المدينة فاثبتت ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الاول من اجتمعت
فيه من مولده وصباه تلك الشرائط ويكون بعد كبره فيه ست شرائط احدها ان يكون حكيما (حكيما خ)
والثاني ان يكون عالما حافظا للشرائع والسنن والسير التي دبرها الاولون للمدينة
محتذيا بافعاله كلها حذو تلك بتمامها والثالثة ان يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ
فيه عن السلف شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذيا حذو الائمة الاولين
والرابعة ان يكون له جودة روية وقوة استنباط لما سبيله ان يعرف في وقت
من الاوقات الحاضرة من الامور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيله ان يسير
فيها الاولون ويكون متحريا فيما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة والخامسة
ان يكون له جودة ارشاد بالقول الى شرائع الاولين والتي استنبط بعدهم مما
احتذى فيه حذوهم والسادسة ان يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة (ثابتة خ)

اعمال الحرب وذلك ان تكون معه الصناعة الحربية الخادمة والرئيسة فاذا لم يوجد انسان
واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ولكن يوجد اثنان احدهما حكيما فقط والثاني فيه
الشرائط الباقية كانا هما رئيسي اهل المدينة فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت
الحكمة في واحد والثانية والثالثة في واحد والرابعة في واحد والخامسة في واحد والسادسة
في واحد وكانوا متلائمين كانوا الروساء الافاضل ومتى اتفق في وقت ما ان لم تكن
الحكمة جزء الرياسة وكانت فيهم ساير الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك
وكان الرئيس القايم بامر هذه المدينة ليس بملك وكانت المدينة تعرض للهلاك
فان لم يتفق ان يوجد حكيم يضاف اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك
والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلية والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة
والمدينة الضالة وتضادها ايضا من افراد الناس نوابت المدن والمدينة الجاهلية
هي التي لم يعرف اهلها السعادة ولا خطرت ببالهم ان ارشدوا اليها فلم يفهموها
ولم يعتقدوها وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي مظنونة في الظاهر انها
خيرات من التي تظن انها هي الغايات في الحيوة وهي سلامة الابدان واليسار
والتمتع باللذات وان يكون مخلى هواه وان يكون مكرما ومعظما فكل واحد
من هذه سعادة عند اهل الجاهلية والسعادة العظمى الكاملة هي اجتماع هذه كلها
عندهم واضدادها هي الشقاوة وهي آفات البدن والفقر وان لا يتمتع
باللذات وان لا يكون مخلى هواه وان لا يكون مكرما وهي تنقسم جماعات منها
المدينة الضرورية وهي التي قصد اهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام
الابدان من الماكول والمشروب والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون
على استفادتها ومدينة النذالة وهي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار
والثروة لا لينتفعوا باليسار في شيء آخر لكن على ان اليسار هو الغاية
في الحيوة ومدينة الخسة والسقوط وهي التي قصد اهلها التمتع باللذة من
الماكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة المحسوسة والمتخيلة وايثار

يتعاونوا
الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو ومدينة الكرامة وهي التي قصد اهلها ان
على ان يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين في الامم ممجدين معظمين
بالقول والفعل ذوي فخامة وبهاء اما عند غيرهم واما بعضهم عند بعض كل
انسان على قدر محبته لذلك او مقدار ما امكنه بلوغه منه ومدينة التغلب
وهي التي قصد اهلها ان يكونوا قاهرين لغيرهم الممتنعين ان يقهرهم غيرهم ويكون وكرم
قصدهم اللذة التي تنالهم من الغلبة فقط والمدينة الجماعية وهي التي قصد اهلها
ان يكونوا احرارا يعمل كل واحد منهم ما شاء لا يمنع هواه في شيء اصلا وملوك
الجاهلية على عدد مدنها فان كل واحد منهم انما يدبر المدينة التي هو متسلط
عليها ليحصل هواه وهمته وانهم الجاهلية التي يمكن ان تجعل غايات هي
تلك التي احصيناها واما المدينة الفاسقة فهي التي اراؤها اراء الفاضلة
وهي تعلم السعادة وتعرف الله عز وجل والثواني والعقل الفعال
وكل شيء سبيله ان يعلمه اهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون
افعالهم افعال اهل المدن الجاهلية والمدينة المتبدلة هي التي كانت
اراؤها وافعالها في القديم اراء المدينة الفاضلة وافعالها غير انها تبدلت
فدخلت فيها اراء غير تلك واستحالت افعالها الى غير تلك والمدينة الضالة
هي التي تروم بعد حيوتها هذه السعادة ولكن غير هذه وتعتقد في الله عز وجل
وفي الثواني وفي العقل الفعال اراء فاسدة لا تصلح عليها ولا ان اخذت
على انها تمثيلات وتخيلات لها ويكون رئيسها الاول ممن اوهم انه يوحى اليه
من غير ان يكون كذلك ويكون قد استعمل في ذلك التمويهات والمخادعات والغرور
وملوك هذه المدن مضادة لملوك المدن الفاضلة ورياساتهم مضادة
للرياسات الفاضلة وكذلك ساير من فيها وملوك المدن الفاضلة الذين
يتوالون في الازمنة المختلفة واحد بعد واحد فكلهم كنفس واحدة
وكانهم ملك واحد يبقى الزمان كله وكذلك ان اتفق منهم جماعة في وقت واحدة

اما في مدينة واحدة واما في مدن كثيرة فان جماعتهم كلهم كملك واحد ونفوسهم [كنفوس واحدة]
وكذلك اهل كل مرتبة منها متى توالوا في الازمان المختلفة فكانهم كنفس واحدة تبقى الزمان
كله وكذلك اذا كان في وقت واحد جماعة من اهل مرتبة واحدة كانوا في مدينة واحدة
او في مدن كثيرة فاضلة فان نفوسهم كنفس واحدة كانت الرتبة رتبة رياسة او رتبة
خدمة واهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعملونها ويعقلونها واشياء اخر [ويعقلونها]
من علم وعمل يخص كل مدينة وكل واحد منهم انما يصير في حد السعادة بهذين [اعني]
بالمشترك الذي له ولغيره معا وبالذي يخص اهل المدينة التي هو منها فاذا فعل ذلك
كل واحد منهم اكسبته افعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة وكلما داوم عليها
اكثر صارت هيئته تلك اقوى وافضل وتزيدت قوتها وفضيلتها وكما ان
المداومة على الافعال الجيدة من افعال الكتابة يكسب الانسان جودة صناعة
الكتابة وكلما داوم على تلك الافعال اكثر صارت الصناعة التي بها تكون تلك الافعال
اقوى وتزيد قوتها وفضيلتها بتكرر افعالها ويكون الالتذاذ التابع لتلك الهيئة
النفسانية اكثر واغتباط الانسان عليها بنفسه اكثر ومحبته لها ازيد وتلك حال
الافعال التي ينال بها الانسان السعادة فانها كلما زيد منها وتكررت وواظب
الانسان عليها صارت النفس التي شانها ان تسعد اقوى وافضل واكمل
الى ان تصير من حد الكمال الى ان تستغني عن حد المادة فتحصل مبراة منها
ولا تتلف بتلف المادة ولا اذا بقيت احتاجت الى مادة فاذا حصلت
مفارقة للمادة غير متجسمة ارتفع عنها الاعراض التي تعرض للاجسام من جهة ما هي
اجسام فلا يمكن ان يقال فيها لا انها تتحرك ولا انها تسكن وينبغي حينئذ ان يقال
عليها الاقاويل التي تليق بما ليس بجسم وكلما وقع في نفس الانسان من شيء
يوصف به الجسم بما هو جسم فينبغي ان يسلب عن الانفس المفارقة وفهم حالها
هذه وتصورها على حقيقتها عسر غير معتاد وكذلك يرتفع عنها كل ما كان يلحقها
ويعرض لها بمقارنتها فيها للاجسام ولما كانت هذه الانفس التي فارقت

الانفس

[illegible]

انفس كانت في هيولانيات مختلفة وكانت تبين ان الهيئات النفسانية تتبع
مزاجات الابدان فبعضها اكثر وبعضها اقل ويلحقه كل هيئة نفسانية على نحو ما يوافق
مزاج البدن الذي كانت فيه وهيئة لزم فيها ضرورة ان تكون متغايرة لاجل تغاير
الابدان التي فيها كانت ولما كانت تغاير الابدان الى غير نهاية محدودة كانت
تغايرات الانفس ايضا الى غير نهاية محدودة فاذا مضت طائفة فبطلت ابدانها
وخلصت انفسها وسعدت فخلفتهم ناس اخرون في مراتبهم بعدهم قاموا مقامهم وفعلوا
افعالهم فاذا مضت هذه ايضا وخلصت صاروا ايضا في السعادة الى مراتب اولئك
الماضين واتصل كل واحد بشبهه في النوع والكمية والكيفية ولانها لما كانت
ليست باجسام صار اجتماعها ولو بلغ ما بلغ غير مضيق بعضها على بعض مكانا اذ
كانت ليست في امكنة اصلا وملاقاتها واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذي يوجد
عليه الاجسام وكلما كثرت الانفس المتشابهة المفارقة للمواد واتصل بعضها ببعض
وذلك على جهة اتصال معقول بمعقول كان التذاذ كل واحد منها ازيد وكلما لحق [لمصادفتهم]
بهم من بعدهم زاد التذاذ من لحق الآن لمصادفة الماضين وزادت لذات
الماضين باتصال اللاحقين بهم فان كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها
مرات كثيرة فيزداد كيفية ما تعقل ويكون تزيد ما تلاقي هناك شبيها بتزيد قوة
صناعة الكتابة بمداومة الكاتب التي بها تزيد كتابته قوة وفضيلة ولان تلاحق اللاحقين
الى غير نهاية يكون تزيد قوى كل واحد ولذاته في غابر الزمان الى غير نهاية
وتلك حال كل طائفة مضت والسعادات تتفاضل بثلثة انحاء بالنوع والكمية
والكيفية وذلك شبيه بتفاضل الصنائع ههنا فتفاضل الصنائع بالنوع هو ان
يكون صناعات مختلفة بالنوع ويكون احدها افضل من الاخرى مثل الحياكة
وصناعة البز ومثل صناعة العطر وصناعة الكناسة ومثل صناعة الرقص
وصناعة الفقه ومثل الحكمة والخطابة فبهذه الانحاء تتفاضل الصنائع التي انواعها مختلفة
وتفاضل اهل الصنائع التي من نوع واحد بالكمية ان يكون كاتبان مثلا علم

في اجزاء صناعة الكتابة اكثر من علم صاحبه واخر احتوى من اجزائها على اشيا
اقل مثل ان هذه الصناعة تلتئم باجتماع علم شي من اللغة وشي من الخطابة وشي من
جودة الخط وشي من الحساب فيكون بعضهم احتوى من هذه على جودة الخط مثلا وعلى
شي من الخطابة واخر احتوى من هذه على اللغة وعلى جودة الخط وعلى شي من الخطابة
والاخر على الاربعة كلها والتفاضل في الكيفية هو ان يكون اثنان احتويا من اجزاء
الكتابة على اشيا باعيانها ويكون احدهما اقوى فيما احتوى عليه واكثر دربة
فهذا هو التفاضل في الكيفية والسعادات تتفاضل بهذه الانحا. واما اهل
ساير المدن فان افعالهم لما كانت ردية اكسبتهم هيات نفسانية ردية كما ان
افعال الكتابة متى كانت ردية على غير ما من شان الكتابة ان تكون عليها تلك
اكسبت الانسان كتابة سو ردية ناقصة وكلما ازداد من تلك الافعال ازدادت
صناعته نقصا كذلك الافعال الردية من افعال ساير المدن تكسب انفسهم هيات
ردية ناقصة وكلما واظب الواحد منهم على تلك الافعال ازدادت هيته النفسانية
نقصا فتصير انفسهم مرضى فلذلك ربما التذوا بالهيات التي يستفيدونها بتلك
الافعال التي يستفيدونها كما ان مرضى الابدان مثل كثير من المحمومين لفساد حسهم
يستلذون الاشيا التي ليس من شانها ان يلتذ بها من الطعوم ويتاذون
بالاشيا التي شانها ان تكون لذيذة ولا يحسون لطعوم الاشيا الحلوة التي شانها
ان تكون لذيذة وكذلك مرضى الانفس لفساد تخيلهم الذي اكتسبوه بالارادة
والعادات يستلذون الهيات الردية والافعال الردية ويتاذون بالجملة
بالاشيا الفاضلة ولا يتخيلونها اصلا وكما ان في المرضى من لا يشعر بعلته وفيهم
من يظن مع ذلك انه صحيح ويقوى ظنه بذلك حتى لا يصغي الى قول طبيب اصلا
كذلك من كان من مرضى الانفس لا يشعر بمرضه او يظن مع ذلك انه فاضل صحيح
النفس فانه لا يصغي اصلا الى قول مرشد ولا معلم ولا مقوم. فاما اهل
المدن غير الفاضلة اما مدن الجاهلية فان انفسهم تبقى غير مستكملة و

ومحتاجة في قوامها الى المادة ضرورة اذ لم يرتسم فيها رسم حقيقة سوى شي من المعقولات
الاول اصلا فاذا بطلت المادة التي بها كان قوامها بطلت القوى التي كان شانها
ان يكون لها قوام بما بطل وبقيت القوى التي كان شانها ان يكون لها قوام بما بقي فان
بطل هذا الجسم ايضا وانحل الى شي اخر صار الذي بقي من الصورة صورة لذلك الشي
الذي اليه انحلت المادة الباقية فكلما اتفق بعد ذلك ان ينحل ذلك ايضا الى شي
صار الذي بقي صورة ما لذلك الذي ينحل اليه الى ان ينحل الى الاسطقسات فيصير
الباقي الاخير صورة للاسطقسات ثم من بعد ذلك يكون الامر على ما يتفق ان يكون عن
تلك الاجزاء من الاسطقسات التي اليها انحلت هذه فان اتفق ان يختلط تلك الاجزاء
اختلاطا يكون عنه انسان عاد فصار انسانا وان اتفق ان يختلط اختلاطا
يكون عنه نوع اخر من الحيوان او غير نوع من الحيوان عاد صورة لذلك الذي يحدث وهولا
هم الهالكون والصايرون الى العدم على مثال ما يكون عليه البهايم والسباع
والافاعي. واما اهل المدينة الفاسقة فان الهيات النفسانية التي اكتسبوها
من الارا الفاضلة تخلص انفسهم من المادة والهيات النفسانية الردية التي
اكتسبوها من الافعال الردية فتقترن الى الهيات الاولى فتكدر الاولى وتضادها
فيلحق النفس من مضادة هذه لتلك اذى عظيم وتضاد تلك الهيات هذه فيلحق
هذه من تلك ايضا اذى عظيم فيجتمع من هذين اذيان عظيمان للنفس ولان هذه
الافعال المستفادة من افعال الجاهلية هي بالحقيقة يتبعها اذى عظيم في الجزء الناطق
من النفس وانما صار الجزء الناطق لا يشعر باذى هذه ما دام متصلا بالجسد لاشتغاله
بما يورده عليه الحواس فاذا انفرد دون الحواس شعر بما يتبع هذه الهيات من الاذى
ويخلصها من المادة وتفردها عن الحواس وعن جميع الاشيا الواردة عليها من خارج
كما ان الانسان المغتم متى اوردت الحواس عليه ما تشغله لم يتاذ بما يغمه ولم يشعر به
حتى اذا انفرد عن الحواس بما عاد الاذى اليه وكذلك المريض فيما اذا انفرد دون
الاشيا التي تشغله شعر بالاذى او عاد عليه الاذى كذلك الجزء الناطق ما دام
مشتغلا بما يورده الحواس عليه لم يشعر باذى ما اقترن به من الهيات الردية

حتى اذا انفرد انفرادا تاما دون الحواس شق بالاذى او نهر للاذى بهذه الهيئات (عنه)
فبقي الدهر كله في اذى عظيم فان الحق به من في مرتبته من اهل تلك المدينة ازداد
اذى كل واحد منهم لصاحبه ولان المتلاحقين بلا نهاية تكون زيادات اذاهم
في غابر الزمان بلا نهاية فهذا هو الشقاء المضاد للسعادة ٥ واما اهل المدن
الضالة فان الذي اضلهم وعدل بهم عن السعادة لاجل شر من اغراض اهل الجاهلية
ومن قد عرف السعادة منهم فهو من اهل المدن الفاسقة فلذلك هو وحده دون
اهل المدينة شقي فاما اهل المدينة انفسهم فانهم يهلكون وينحلون الى مثل ما يصير
اليه حال اهل الجاهلية ٥ واما المدن المبدلة فان الذي بدل عليهم الاراء وعدل
بهم ان كان من اهل المدن الفاسقة شقي هو وحده فاما الاخرون فانهم يهلكون
وينحلون ايضا الى مثل حال الجاهلية وكذلك كل من عدل عن السعادة بسهو وغلط
واما المضطرون المقهورون من اهل المدينة الفاضلة على افعال اهل الجاهلية
فان المقهور على فعل شر ما كان يتاذى بما يفعله من ذلك صارت مع مواظبته على
ما قسر عليه لا تكسبه هيئة نفسانية مضادة للهيئات الفاضلة فيكثر عليه ذلك
حتى يصير منزلة اهل المدن الفاسقة فلذلك لا تضره الافعال التي اكره عليها وانما
ينال الفاضل ذلك متى كان المتسلط عليه احد اهل المدن المضادة للمدينة الفاضلة
او اضطر الى ان يسكن فيما بين المضادين فاما الاشياء المشتركة التي ينبغي ان
يعلمها جميع اهل المدينة الفاضلة فهي ستة اشيا اولها معرفة السبب الاول
وجميع ما يوصف به ثم الثواني بعده وجميع ما يوصف به ثم الاشياء المفارقة
للمادة وما يوصف به كل واحد منها ما يخصه من الصفات والمرتبة الى ان ينتهي من
المفارقة الى العقل الفعال وفعل كل واحد منها ثم الجواهر السماوية وما يوصف به
كل واحد منها ثم الاجسام الطبيعية التي تحتها وكيف تتكون وتفسد وان
ما يجري فيها يجري على احكام واتقان وعناية وعدل وحكمة وانه لا اهمال فيها
ولا نقص ولا جور بوجه من الوجوه ثم كون الانسان وكيف تحدث قوى النفس
وكيف يفيض عليها العقل الفعال الضوء حتى تحصل المعقولات الاول والارادة

والاختيار

والاختيار ثم الرئيس الاول وكيف يكون الوحي ثم الرؤساء الذين ينبغي ان يخلفوه اذا
لم يكن هو في وقت من الاوقات ثم المدينة الفاضلة واهلها والسعادة التي
تصير اليها انفسهم والمدن المضادة وما تؤول اليه انفسهم بعد الموت اما بعضهم الى
الشقاوة وبعضهم الى العدم والامم الفاضلة والامم المضادة لها وهذه الاشياء
تعرف باحد الوجهين اما بان ترتسم في نفوسهم كما هي موجودة واما بان ترتسم
فيها بالمناسبة والترتيب (التمثيل خ) وذلك ان يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها فحكماء
المدينة هم الذين يعرفون هذه ببراهين وببصائر انفسهم ومن يلي الحكماء يعرفون هذه
على ما هي عليه موجودة ببصائر الحكماء اتباعا لهم وتصديقا لهم وثقة بهم والباقون منهم
يعرفونها بالمثالات والتخيلات التي تحاكيها لانهم لا منة لهم في اذهانهم لتفهمها على (وتعقلوا خ)
ما هي عليه موجودة اما بالطبع واما بالعادة وكلتاهما معرفتان الا ان التي
للحكماء افضل لا محالة والذين يعرفونها بالمثالات التي تحاكيها بعضهم يعرفونها بمثالات
قريبة منها وبعضهم بمثالات ابعد من تلك وبعضهم بمثالات بعيدة جدا ويحاكى
هذه الاشياء لكل امة ولاهل كل مدينة بالمثالات التي هي عندهم اعرف والاعرف
ربما اختلف عند الامم اما اكثره واما بعضه فتحاكى هذه لكل امة بغير الامور التي
تحاكى بها لامة اخرى فلذلك يمكن ان تكون امم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم
فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصده واحدة باعيانها وهذه
الاشياء المشتركة اذا كانت معلومة ببراهينها لم يمكن ان يكون فيها موضع عناد
بقول اصلا لا مشاغبة المغالط ولا عند من يسوء فهمه لها فيكون المعاند لا يبطل الا
نفسه ولكن ما فهمه من الباطل في الامور واما اذا كانت معلومة بمثالاتها التي
تحاكيها فان مثالاتها قد تكون فيها مواضع العناد وبعضها تكون فيها مواضع
العناد اقل وبعضها يكون اكثر وبعضها يكون فيه مواضع العناد اظهر وبعضها تكون
فيه اخفى ولا يمتنع ان يكون منهم الذين عرفوا تلك الاشياء بالمثالات من يقف
على مواضع العناد في تلك المثالات وتزيف عندهم العناد ٥ وهؤلاء هم صنف

صنف منهم يسترشدون فمتى زيّف عند احد من هولاء شي ما رفع الى مثال اخر اقرب
الى الحق لا يكون فيه ذلك العناد فان قنع به ترك فان زيّف عنده ذلك ايضا رفع
مرتبة اخرى فان قنع به ترك وكلما زيّف عنده مثال في مرتبة ما رفع الى فوقها
فان زيّف عنده المثالات كلها وكانت فيه منّة للوقوف على الحق عرّف الحق
وجعل في مرتبة المقلدين للحكماء فان لم يقنع بذلك وتشوق الى الحكمة وكانت فيه منّة
ذلك علّمها وصنف اخرون لهم اغراض ما جاهلية من كرامة او يسار او لذة ما
او غير ذلك ويرى شرائع اهل المدينة الفاضلة كلها تمنع منها فيعمد الى آراء المدينة
الفاضلة كلها فيقصد تزييفها كانت مثالات للحق او كانت التي يلقى اليه منها الحق
نفسه اما المثالات فيزيفها بوجهين احدهما بما فيه من مواضع العناد والثاني
بمغالطة وتمويه فاما الحق نفسه فبمغالطة وتمويه كل ذلك ليلا يكون شرع يمنع عن غرضه
الجاهلي وينفسح فهولاء ليس ينبغي ان يجعلوا اجزاء للمدينة الفاضلة وصنف اخرون
تزيف عندهم المثالات كلها بما فيها من مواضع العناد ولانهم مع ذلك
سيئوا الافهام يغلطون ايضا عن مواضع الحق من المثالات فيزيف منها عندهم
ما ليس فيه موضع للعناد واذا رفعوا الى طبقة الحق حتى يعرفوه اضلّهم سوء
افهامهم حتى يتخيلوا الحق تخيلا على غير ما هو به ايضا فيظنون ان الذي
تصوروه هو الحق الذي ادعى المحق انه هو الحق فاذا تزيف ذلك عندهم
ظن ان الذي زيّف هو الحق الذي ادعى انه الحق لا الذي فهموه هم فيقع
لهم لاجل ذلك انه لا حق اصلا وان الذي يظن انه ارشد الى الحق
مغرور وان الذي يقال فيه انه مرشد الى الحق مخادع طالب بما يقول
من ذلك رياسة او غيرها وقوم من هولاء يحيرهم ذلك الى ان يتحيروا واخرون
من هولاء يلوح لهم مثل ما يلوح الشي من بعيد ومثل ما يتخيله الانسان في النوم
ان الحق موجود وييأس من ادراكه لاسباب يرى انها لا تتاتى له فيقصد
الى تزييف ما ادرك ويحسبه حسد الذي يعلم او يظن انه ادرك الحق

فاخرون

من فصل سادس

فالمدن الجاهلية والضالة انما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة
الفاسدة منها ان قوما قالوا انا نرى الموجودات التي نشاهدها متضادة ويوجد كل واحد
منها وجودات مختلفة غير مضبوطة حتى لا يمكن ان يعلم اي وجود يوجد كل واحد منها
بل كل ما اردنا فيما بيننا وبين انفسنا وجودا فالشي ما نجده قد تغير حتى صار شيا
اخر غير الذي كنا حصلناه ثم انا نجد مع ذلك كله الاشيا التي نشاهدها متضادة
وكل واحد منها يلتمس ابطال الاخر ويرى كل واحد منها اذا حصل موجودا
اعطي مع وجوده شيا يحفظ به وجوده من البطلان وشيا يدفع به عن ذاته فعل ضده
ويحرز به ذاته عن ضده وشيا يبطل به ضده ويفعل به عنه جسما شبيها به في
النوع وشيا يقتدر به ان يستخدم ساير الاشيا فيما هو نافع في افضل وجوده صدره
وفي دوام وجوده وفي كثير منها جعل له ما يقهر به كل ما يمتنع عليه وجعل كل ضد
من كل ضد ومن كل ما سواه بهذه الحال حتى يخيل لنا ان كل واحد منها هو الذي
قصد ان يحاز له وحده افضل الوجود دون غيره فلذلك جعل له ما يبطل به كل
ما كان ضارا له وغير نافع له وجعل له ما يستخدم به ما ينفعه في وجوده الافضل
فانا نرى كثيرا من الحيوان يثب على كثير من باقيها فيلتمس افسادها وابطالها
من غير ان ينتفع بشي من ذلك نفعا يظهر كانه قد طبع على ان لا يكون موجود في العالم غيره
وان وجود كل ما سواه ضار له على ان يجعل وجود غيره ضارا له وان لم يكن منه فيه
شي اخر غير انه موجود فقط ثم كل واحد منها ان لم يرم ذلك التمس ان يستعبد
غيره فيما ينفعه وجعل كل نوع من كل نوع بهذه الحال وفي كثير منها جعل كل شخص
من نوعه بهذه الحال ثم خليت لهذه الموجودات تتغالب وتتهارج فالاقهر
منها لما سواه يكون اتم وجودا والغالب ابدا اما ان يبطل بعضا لانه يرى ان في طباع
ان وجود ذلك الشي نقص ومضرة في وجوده هو واما ان يستخدم بعضا ويستعبده
لانه يرى في ذلك الشي ان وجوده لاجله هو ويرى اشيا اخر يجري على غير نظام

ويرى مراتب الموجودات غير محفوظة ويرى امور الحق كل واحد على غير استيهال
منه لما يلحقه من وجود ولا وجود قالوا فهذا وشبهه هو الذي يظهر في الموجودات التي
نشاهدها ونعرفها وقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها
فالتي تفعلها الاجسام الطبيعية بطباعها هي التي ينبغي ان تفعلها الحيوانات المختارة
باختياراتها وارادتها والمروية برويتها فلذلك راوا ان المدن ينبغي ان يكون
متغالبة متهارجة لا مراتب فيها ولا نظام ولا استيهال يختص به واحد دون احد
لكرامة او لشي اخر وان يكون كل انسان متوحدا بكل خير هو له ان يلتمس ان يغالب
غيره في كل خير لغيره وان الانسان الاقهر لكل من يناويه هو الاسعد ثم تحدث من هذه
اراء كثيرة في المدن من اراء الجاهلية ، فقوم راوا انه لا تحابب ولا ارتباط ولا ائتلاف
لا بالطبع ولا بالارادة وانه ينبغي ان يبغض كل انسان كل انسان وان ينافر
كل واحد كل واحد ولا يرتبط اثنان الا عند الضرورة ولا يأتلفان الا عند الحاجة
ثم يكون اجتماعهما على ما يجتمعان عليه بان يكون احدهما القاهر والاخر المقهور فان اضطر
لاجل شي وارد من خارج ان يأتلفا ويجتمعا فينبغي ان يكون ذلك ريث الحاجة وما دام الوارد
من خارج يضطرهما فاذا زال ذلك فينبغي ان يتنافرا ويفترقا فهذا هو الراي
السبعي من الاراء الانسانية ، واخرون لما راوا ان المتوحد لا يمكنه ان يقوم
بكل ما به اليه حاجة دون ان يكون له معاونون ومؤازرون يقوم له كل واحد بشي
مما يحتاج اليه راوا الاجتماع فقوم راوا ان ذلك ينبغي ان يكون بالقهر بان يكون الذي
يحتاج الى مؤازرين يقهر قوما فيستعبدهم ثم يقهر بهم اخرين فيستعبدهم ايضا وانه
لا ينبغي ان يكون مؤازروه مساوين له بل مقهورين مثل ان يكون اقواهم بدنا وسلاحا
يقهر واحدا حتى اذا صار بذلك مقهورا له قهر به واحدا اخر ثم يقهر باولئك اخرين
حتى يجتمع له مؤازرون على هذا الترتيب فاذا اجتمعوا صيرهم الات يستعملهم فيما هو
فيه هواه ، واخرون راوا ان هنا ارتباطا وتحابا وائتلافا واختلفوا في التي بها يكون

المتجاورة ح

الارتباط

الارتباط فقوم راوا ان الاشتراك في الولادة من والد واحد هو الارتباط وبه يكون
الاجتماع والائتلاف والتحابب والتوازر على ان يغلبوا غيرهم وعلى الامتناع من ان يغلبهم
غيرهم فان التباين والتنافر بتباين الاباء والاشتراك في الوالد الاخص والاقرب يوجب
ارتباطا اشد وفيما هو اعم يوجب ارتباطا اضعف الى ان يبلغ من العموم والبعد الى
حيث ينقطع الارتباط اصلا ولا يكون التنافر الا عند الضرورة بوارد من خارج مثل
شر يعمهم لا يقومون بدفعه الا باجتماع جماعات كثيرة ، وقوم راوا ان الارتباط
هو بالاشتراك في التناسل وذلك بان ينسل ذكورة اولاد هذه الطائفة من اناث
اولاد اولئك واناث اولاد هولاء من ذكورة اولاد اولئك وذلك التصاهر ،
وقوم راوا ان الارتباط هو في تاب الاشتراك في الرئيس الاول الذي جمعهم اولا و
دبرهم حتى غلبوا به ونالوا خيرا ما من خيرات الجاهلية ، وقوم راوا
ان الارتباط هو بالتحالف والايمان والتعاهد على ما يعطيه كل انسان من نفسه
الا ينافر الباقين ويخذلهم ويكون ايديهم واحدة في ان يغلبوا غيرهم وان يدفعوا
عن انفسهم غلبة غيرهم لهم ، واخرون راوا ان الارتباط هو بتشابه الخلق والشيم
الطبيعية والاشتراك في اللغة واللسان وان التباين بتباين هذه وهذا هو
ارتباط كل امة فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ومتنافرين لمن سواهم فان الامم
انما تتباين بهذه الثلث ، واخرون راوا ان الارتباط هو بالاشتراك في المسكن
وان اخصها هو الاشتراك في المنزل ثم الاشتراك في السكة ثم الاشتراك في المحلة
فلذلك يتواصلون بالجار فان الجار هو المشارك في السكة او في المحلة ثم الاشتراك
في المدينة ثم الاشتراك في الصقع الذي فيه المدينة ، ومنها ايضا اشياء يظن انه ينبغي
ان يكون بها ارتباط جزئي بين جماعة يسيرة وبين نفر وبين اثنين يولف منها طول
التلاقي ومنها الاشتراك في طعام يوكل وشراب يسكر يشرب ومنها الاشتراك
في الصنايع ومنها الاشتراك في شدة تردهم وخاصة متى كان نوع الشر واحدا وتعاونوا

فان بعضهم يكفيه سلوة بعض ومنها الاشتراك في لغة ما ومنها الاشتراك في الامكنة التي لا بد من
معها فيها ان يحتاج كل واحد الى الآخر مثل المرافقة في الاسفار وفي السفن فاذا
تميزت الطوائف بعضها من بعض باحد هذه الارتباطات اما قبيلة عن قبيلة او مدينة
عن مدينة او احلاف عن احلاف او امة عن امة كانوا مثل تميز كل واحد عن كل واحد
فانه لا فرق بين ان تتميز كل واحد عن كل واحد وتميز طايفة عن طايفة فينبغي بعد ذلك
ان يتغالبوا ويتهارجوا والاشياء التي عليها يتغالبون هي السلامة واليسار والكرامة
واللذات وكل ما يوصل به الى هذه وينبغي ان يروم طايفة ان تسلب جميع ما للاخرى
من ذلك ويجعل لنفسها ويكون كل واحد من كل واحد بهذه الحال فالقاهرة منها للاخرى
على هذه هي الفائزة وهي المغبوطة وهي السعيدة وهذه الاشياء هي التي في الطبع اما في طبع كل
انسان او في طبع كل طائفة وهي تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية فما في
الطبع هو العدل والعدل اذن التغالب والعدل هو ان تقهر من اتفق منها والمقهور
ان قهر على سلامة بدنه هلك وتلف وانفرد القاهر بالوجود وان قهر على كرامته
بقي ذليلا او مستعبدا تستعبده الطائفة القاهرة ويفعل ما هو الانفع للقاهر في ان
ينال به الخير الذي غالب عليه وليستديم به واستعباد القاهر للمقهور هو ايضا من العدل
وان يفعل المقهور ما هو انفع للقاهر هو ايضا عدل فهذه كلها هي العدل الطبيعي وهي
الفضيلة وهذه الافعال هي الافعال الفاضلة فاذا حصلت الخيرات للطائفة
القاهرة فينبغي ان يعطى من هو اعظم غناء في الغلبة على تلك الخيرات من تلك الخيرات
الاكثر والاقل غناء فيها الاقل وان كانت الخيرات التي غلبوا عليها كرامة اعطي الاعظم
غناء فيه كرامة اكثر وان كانت اموالا اعطي الاكثر وكذلك في سائر الموجودات فهذا
هو ايضا عدل عندهم طبيعي قالوا واما سائر ما يسمى عدلا مثل ما في البيع والشرى
ومثل رد الودائع ومثل ان لا يغصب ولا يجور واشباه ذلك فان مستعمله انما يستعمله
اولا لاجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج وذلك ان يكون

كل واحد منهما كانا نفسين او طائفتين متساويتين في القوة فيهما الاخرى او كانا تداولا القهر
فيطول ذلك بينهما فيذوق كل واحد من كل واحد الامرين ويصيرا الى حال لا يحتملانها فحينئذ
يجتمعان ويتناصفان ويترك كل واحد منهما الاخر ما كانا يتغالبان عليه قسطا بقسط ما
ويشترط كل واحد منهما على صاحبه ان لا يروم نزع ما في يده الا بشرائط يصطلحون عليها فيحدث
من ذلك الشرائط السنن الموضوعة في البيع والشرى وصارت الكرامات ثم المواساة
وغير ذلك مما جانسها وانما يكون ذلك عند ضعف كل من كل وعند خوف كل من كل
فما دام كل واحد من كل واحد بهذه الحال فينبغي ان يتشاركا ومتى قوي احدهما على الاخر
فينبغي ان ينقض الشريطة ويروم القهر او يكون الانسان ورد عليهما من خارج شيء علما انه
لا سبيل الى دفعه الا بالمشاركة وترك التغالب فيتشاركا ريثما ذلك ويكون لكل واحد منهما
همة في شيء يريد ان يغلب عليه فيرى انه لا يصل اليه الا بمعاونة اخر وبمشاركة له
حتى يكون التغالب بينهما ريث ذلك ثم يتعاندان فاذا وقع التكافؤ بين الفرق
بهذه الاسباب وتمادى الزمان على ذلك ونشأ على ذلك من لم يدر كيف كان اول
ذلك حسب ان العدل هو هذا الموجود الآن ولا يدري انه خوف وضعف فيكون مغرورا
بما يستعمله من ذلك فالذي يستعمل هذه الاشياء اما ضعيف خائف او نائل من غيره مثل
الذي يجد في نفسه من الشوق الى فعله واما مغرور واما تخشع وان يقال ان ههنا الها
مدبر العالم وروحانيين مدبرين مشرفين على جميع الافعال واستعمال تعظيم الاله و
الروحانيين والصلوات والتسبيح والتقديس وان الانسان اذا فعل هذه وترك
كثيرا من الخيرات المتشوقة في هذه الحياة وواظب على ذلك عوض من ذلك وكوفي
بخيرات عظيمة يصل اليها بعد موته وان هو لم يتمسك بشيء من هذه واثر الخيرات
في حياته هذه عوقب عليها بعد موته وكوفي بشرور عظيمة ينالها في الآخرة فان هذه
ابواب من الحيل والمكايد على قوم لقوم فانها حيل ومصايد لمن يعجز عن المغالبة على
هذه الخيرات بالمصالة والمجاهرة ومكايد يكايدها من له قدرة على المجاهرة
والمصالة ببدنه وسلاحه وحسب ورتبة ومعاونة وتخوفهم وتخيفهم اولا لان

تركوا هذه الخيرات كلها او بعضها ليفوز بها اخرون منهم بنحو من المجاهرة باخذها و بالغلبة
عليها فان المتمسك بهذه يظن به انه غير الحريص عليها و يظن به الخير فيركن اليه ولا يحذر
ولا يتقى ولا يتهم بل يخفى مقصده و يوصف سيرته انها الهية فيكون زينته وصورته صورة
من لا يريد هذه الخيرات كلها فيخفى ذلك سبيلا لان يكرم و يعظم و يؤهل لساير
الخيرات و ينقاد النفوس له و يحب ولا ينكر ان يكابد هواه في كل شيء من كل خير عند الجميع ارتكابه
فيصح ما عمله و يصير بذلك الى غلبة الجميع في الكرامات والرياسات والاموال واللذات
وفي الحقيقة فتلك الاشياء انما جعلت لهذه فكما ان صيد الوحوش منه ما هو الجرية
مصالتة ومجاهرة ومنه ما هو مخاتلة ومكيدة كذلك الغلبة في هذه الخيرات يكون بعضها بمصالتة
ويكون بمخاتلة و مطاردة بان يوهم الانسان في الظاهر ان مقصده شيء اخر غير الذي
هو بالحقيقة مقصده ولا يحذر ولا يتقى ولا ينازع فيناله بسهولة فالمتمسك بهذه الاشياء
والمواظب عليها متى كان انما يفعل ذلك ليبلغ الشيء الذي جعل هذا لاجله وهو انما يناله
بها في الظاهر ليفوز باحد تلك الخيرات او بجميعها فان كان عند الناس مغبوطا فان
ذا كيس و علم و معرفة جليلا عندهم عظيما محمودا و متى كان يفعل ذلك لذاته لا لينال
هذه الخيرات كان عند الناس مخدوعا مغرورا شقيا احمق عديما للعقل جاهلا بالحظ لنفسه
مهينا لا قدر له مذموما غير ان كثيرا من الناس يظهرون مدحته للسخرية منهم و بعضهم
تقوية لنيته في ان لا يزاحمه في شيء من الخيرات بل يتركها ليتوفر عليه وعلى غيره و بعضهم
يحمدون طريقته و مذهبه خوفا ان يسلبهم ما عندهم من ليس هو على طريقته وقوم
اخرون يعظمونه و يحمدونه لانهم ايضا مغرورون مثل غروره هم فهذه وما اشبهها غروره
من الآراء الجاهلية التي حدثت في نفوس كثير من الناس عن الاشياء التي شوهدت في الموجودات
واذا حصلت لهم الخيرات التي غلبوا عليها فينبغي ان يحفظ و يستدام و تنمو و تزيد
فانها ان لم يفعل ذلك بها نفدت فقوم منهم راوا ان يكونوا ابدا بانفسهم
يطلبون مغالبة اخرى ابدا فكلما غلبوا طائفة ساروا الى اخرى واخرون
يريدون ان يمدوا ذلك عن انفسهم و عن غيرهم فيحفظونها و يزيدونها بانفسهم

فالمعاملات

فالمعاملات الارادية فيما بينهم مثل البيع والشرى والتقارض وغير ذلك واما من غيرهم
فبالغلبة واخرون راوا ان يزيدها من غيرهم بالوجهين جميعا واخرون راوا ذلك بان
جعلوا انفسهم قسمين قسما يريدون ذلك ويمدونها من انفسهم بالمعاملات وقسما
يغالبون غيرهم عليها فيحصلون طائفتين كل طائفة منفردة بشيء فاحدهما بالمغالبة
والاخرى بالمعاملة الارادية فقوم منهم راوا ان الطائفة المعاملة منهم هي اناثهم
والمغالبة ذكورهم واذا ضعف بعضهم عن المغالبة جعل في المعاملة فان كان لا يصلح
لا لذا ولا لذاك جعل فضلا واخرون راوا ان يكون الطائفة المعاملة قوما اخرين
غير ما يغلبونهم ويستعبدونهم فيكونون هم المتولين لضروراتهم ولحفظ الخيرات
التي يغلبون عليها وامدادها و تزيدها واخرون قالوا ان التغالب في الموجودات
انما هو بين الانواع المختلفة واما الداخلة تحت نوع واحد فان النوع هو الرباط
الذي لاجله ينبغي ان يتسالم فالانسانية للناس هي الرباط فينبغي ان يتسالموا
بالانسانية ثم يغالبون غيرهم فيما ينتفعون به من سايرها و يتركون ما لا ينتفعون به
فما كان منها لا ينتفع به ضارا غلب في وجوده وما لم يكن ضارا تركوه قالوا فاذا
كان ذلك كذلك فان الخيرات التي سبيلها ان يقتنيها بعض عن بعض ينبغي ان يكون
بالمعاملات الارادية والتي سبيلها ان تكتسب وتستفاد من ساير الانواع الاخر
فينبغي ان يكون بالغلبة اذ كانت الاخر لا نطق لها فيفعل المعاملات الارادية
قالوا فهذا هو الطبيعي للانسان واما الانسان المغالب ليس بما هو مغالب طبيعيا
ولذلك ان كان لا بد من ان يكون ههنا امة او طائفة خارجة عن الطبيعي للانسان
يروم مغالبة ساير الطوائف في الخيرات التي لها اضطرت الامة والطائفة
الطبيعية الى قوم منهم ينفردون بمدافعة امثال اولئك اذا قدروا عليهم يطلبون
مغالبتهم و بمغالبتهم على حتى لهولاء ان كانوا اولئك غلبوا عليه فيصير كل طائفة
فيها قوتان قوة تغالب بها و تدافع و قوة تعامل بها وهذه التي لها تدافع لتثبت لها

على انه يفعل ذلك بارادته لكن يضطر الى ذلك بما يرد عليه من خارج وهو لا على ضد
ما عليها ولذلك فان اولئك يرون ان المسالمة بوارد من خارج وهولاء يرون المغالبة
بوارد من خارج فيحدث من هذا الرأي المدن المسالمة من مدن الجاهلية منها الضرورية
ومنها البدالة ومنها الخسة ومنها الكرامية ومنها الجماعية وتلك الاخرى سوى الجماعية
انما همة اهلها جنس واحد من الغايات واما الجماعية فذات همم كثيرة قد اجتمع فيها
قوة همم جميع المدن خلا الغلبة والمدافعة التي تضطر اليها المدن المسالمة اما ان تكون
في جماعتهم واما ان تكون في طائفة منهم معينة حتى تكون اهل المدينة طائفتين طائفة فيها
القوة على المغالبة والمدافعة وطائفة ليس فيها ذلك فهذه الاشياء تستدعون الخيرات — يستدعون خ
التي لهم وهذه الطائفة من اهل الجاهلية هي سليمة النفوس وتلك الاولى ردية النفوس
لانها ترى المغالبة هي الخير وذلك لو صنع مجاهرة ومخاتلة فمن قدر منهم على الحيلة
فعل ذلك فان لم يقدر فبالدغل والغش والخيانة والمكيدة والمراياة والتمويه والمغالطة
وآخرون اعتقدوا ان ههنا سعادة وكمالا تصل اليها الانسان بعد موته في الحيوة
الاخرة وان ههنا فضائل وافعالا فاضلة في الحقيقة تفعل لتنال بها تلك السعادة بعد
الموت ونظروا فاذا ما بين في الموجودات الطبيعية لا يمكن ان ينكر او يجحد وظنوا
انهم ان سلموا ان جميعها طبيعي على ما هو مشاهد اوجب ذلك ما ظنه اهل الجاهلية فراموا
لذلك ان يقولوا ان للموجودات الطبيعية المشاهدة على هذه الحال وجودا غير هذا
الوجود المشاهد اليوم وان هذا الوجود الذي لها اليوم غير طبيعي لها بل هو مضاد لذلك
الوجود الذي هو الوجود الطبيعي لها وانه ينبغي ان يقصد بالارادة ويعمل في ابطال
هذا الوجود ليحصل ذلك الوجود الذي هو الكمال الطبيعي لان هذا الوجود هو العائق
عن الكمال فاذا بطل هذا حصل بعد بطلانه الكمال وآخرون يرون ان وجود الموجودات
حاصل لها اليوم ولكن اقترنت اليها واختلطت بها اشياء اخر افسدتها وعاقتها — حيرتها خ
عن افعالها وحصلت كثيرا منها على غير صورتها حتى ظن مثلا بما ليس بانسان انه
انسان وبما هو انسان انه ليس بانسان وبما هو فعل انسان انه ليس بفعل له وبما

ليس

ليس بفعل له انه فعل له حتى صار الانسان في هذا الوقت لا يعقل ما شأنه ان يعقل
ويعقل ما ليس شأنه ان يعقل ويرى في اشياء كثيرة انها صادقة وليست كذلك ويرى اشياء
كثيرة انها محالة من غير ان يكون كذلك وعلى الرأيين جميعا يرون ابطال هذا الوجود المشاهد
ليحصل ويخلص ذلك الوجود وان الانسان هو احد الموجودات الطبيعية وان الوجود
الذي له الآن ليس هو وجوده الطبيعي بل وجوده الطبيعي وجود آخر غير هذا وهذا الذي
له الآن مضاد لذلك الوجود وعائق عنه وان الذي للانسان اليوم من الوجود فهو غير
طبيعي فقوم رأوا لذلك ان اقتران النفس بالبدن ليس بطبيعي له وان الانسان
هو النفس وان اقتران البدن اليه مفسد لها ومغير لافعالها والرذائل انما تكون
عنها لاجل مقارنة البدن لها وان كمالها وفضيلتها ان تتخلص من البدن
وانها في سعادتها ليست تحتاج الى بدن ولا ايضا في ان تنال السعادة تحتاج الى
البدن ولا الى الاشياء الخارجة عن البدن مثل الاموال والمجاورين والاصدقاء
واهل المدينة وان الوجود البدني هو الذي يحوج الى الاجتماعات في المدينة
والى سائر الاشياء الخارجة فرأوا لذلك ان يطرح هذا الوجود البدني وآخرون
رأوا ان البدن طبيعي له ولكن رأوا ان عوارض النفس هي التي ليست طبيعية للانسان
بل هي شقاوة للانسان وان الفضيلة التامة التي بها تنال السعادة هي ابطال العوارض
واماتتها وقوم رأوا ذلك في جميع العوارض مثل الغضب والشهوة واشباههما لانهم رأوا
ان هذه هي اسباب ايثار هذه التي هي خيرات مظنونة وهي الكرامة واليسار واللذات
وان ايثار الغلبة انما يكون بالغضب وبالقوة الغضبية والتباين والتنافر يكون بهذه — ايتان خ
فرأوا لذلك ابطالها كلها وقوم رأوا ذلك في الشهوة والغضب وما جانسهما وان الفضيلة
والكمال ابطالهما وقوم رأوا ذلك في عوارض غير هذه مثل الغيرة والشح واشباههما
ولذلك رأوا قوم ان الذي يفيد الوجود الطبيعي غير الذي يفيد الوجود الذي لها الآن
وان السبب الذي عنه حدثت الشهوة والغضب وسائر عوارض النفس مضاد للذي — وجدت خ

الذي افسد الجزء الناطق فجعل بعضهم اسباب ذلك تضاد الفاعلين مثل انبذقلس وبعضهم
جعل سبب ذلك تضاد المواد مثل برمانيدس في ارائه الظاهرة وغيره من الطبيعيين وغير هذه
الآراء. ونشرع ما يحكى عن كثير من القدماء مت بالارادة تحيا بالطبيعة فانهم يرون ان
الموت موتان موت طبيعي وموت ارادي يعنون بالموت الارادي ابطال عوارض النفس
من الشهوة والغضب والموت الطبيعي مفارقة النفس الجسد ويريدون بالحيوة الطبيعية
الكمال والسعادة وهذا اعتقاد من يرى ان عوارض النفس قسر في الانسان والذي
ذكرناها آراء من آراء القدماء فاسدة تنوعت منها آراء بثت منها ملل في كثير من المدن ابتث خ
الضالة واخرون لما رأوا من احوال الموجودات الطبيعية تلك التي اقتصصناها اولا
من انها توجد وجودات مختلفة متضادة وتوجد حينا ولا توجد حينا وسائر ما قلنا
وان الموجودات التي هي الآن موجودة محسوسة او معقولة ليس لها جواهر محدودة
ولا لشيء منها طبيعة تخصه حتى يكون جوهره هو تلك الطبيعة وحدها فقط ولا يكون غيره
بل كل واحد منها جوهره اشياء غير متناهية مثل الانسان مثلا فان المفهوم من هذا اللفظ المفهوم خ
شيء غير محدود الجوهر لكن جوهره وما يفهم منه اشياء لا نهاية لها غير ان ما احسسنا الآن
من جوهره هو هذا المحسوس والذي عقلناه منه هو هذا الذي نزعم انا نعقله منه اليوم
وقد يجوز ان يكون ذلك شيئا آخر غير هذا المعقول وغير هذا المحسوس وكذلك في كل شيء
هو الآن موجود فان جوهره ليس هو هذا المعقول من لفظه الآن فقط بل هو واشياء اخر
غيره مما لم نحسه ولم نعقله مما لو حصل ذلك مكان هذا الذي هو الآن موجود لاحسسناه
او لعقلناه ولكن الذي حصل موجودا هو هذا فان لم يقل قائل ان طبيعة المفهوم
من كل لفظ هو هذا المعقول الآن لكنه واشياء اخر غير متناهية بل قال انه هذا او يجوز
ان يكون غير هذا مما لم نعقله بعد فلا فرق في ذلك فان الذي يجوز ويمكن اذا وضع
موجودا لم يلزم منه محال وكذلك في كل ما عندنا انه لا يجوز غيره او لا يمكن غيره وقد يجوز ان
يكون غيره وانه ليس يلزم ضرورة من تضعيف ثلثة ثلث مرات وجود التسعة بل ليس
جوهره ذلك لكن يمكن ان يكون الحادث عنه ذلك شيئا آخر من العدد او ما يتفق من سائر
الموجودات غير ذلك العدد اي شيء اتفق او شيئا آخر مما لم نحسه ولم نعقله بل يمكن ان

يكون

يكون محسوسات ومعقولات بلا نهاية لم نحس بعد ولم نعقل او لم توجد فنحس ونعقل وكذلك
لا يلزم عن شيء ما فانه ليس انما يلزم لان جوهر ذلك الشيء الزم ذلك بل لانه اتفق اولا في علل
من خارج ذلك الشيء ان يكون الآخر عنده او في زمان كون ذلك او عند حال من احواله وانما حصل
كل موجود الآن على ما هو به موجود اما باتفاق واما لان فاعلا من خارج اوجده وقد كان
يمكن ان يجعل بدل ما يفهم من لفظ الانسان شيئا آخر غير ما نعقل اليوم ولكن شاء ذلك الفاعل
ان يجعل من بين تلك التي كانت يجاري بقدر ان يحصلها هذا المعقول فقط بالاتفاق وليس منه
غير هذا الواحد فقط وهذا من جنس رأي من يرى ان كل ما نعقل اليوم من شيء فقد يمكن ان
يكون ضده او نقيضه هو الحق الا انه اتفق لنا او كذا جعل في اوهامنا ان الحق والصدق
هو هذا الآن الذي يرى ان المفهوم من لفظ الانسان قد يمكن ان يكون شيئا آخر غير المفهوم منه
اليوم او اشياء اخر غير متناهية مثلا ان كل واحد منها هو طبيعة هذا الكلام المفهوم فان كان
وان كانت هي وهذا المعقول اليوم شيئا واحدا في العدد فليس المعقول من لفظ الانسان
شيئا آخر سوى هذا المعقول اليوم وان كانت ليس هي واحدة بالعدد بل كثيرة مختلفة
الحدود فاسم الانسان انما يقال عليها باشتراك فان كانت مع ذلك مما يمكن ان تظهر
في الوجود معا كانت مثلا مثال ما يقال عليها اسم العين اليوم ويكون ايضا اشياء بلا
نهاية في العدد معا وان كانت محالا ان يكون شيء باشتراك الاسم ان توجد معا بل كانت
تتعاقب غير متضادة او متقابلة في الجملة فان كانت متقابلة وكانت بلا نهاية
او متناهية لزم ان يكون كل ما عندنا شيء غير هذا المعقول انه لا يجوز غيره او نقيضه
فانه يمكن ان يكون نقيضه او ضده او مقابله في الجملة ايضا حقا اما بدل هذه او مع
هذه فيلزم من هذا ان لا يصح قول يقال اصلا او يصح جميع ما يقال وان لا يكون محال اصلا
فانه ان وضع شيء ما طبيعة شيء ما جاز ان يكون غير ذلك الذي فهم من لفظ اليوم مما لا يدرى
اي شيء هو مما يمكن ان يصير موجودا فيحس او يعقل فيصير مفهوما ولكن ليس هو معقولا
عندنا اليوم وذلك الذي لا ندري الآن اي شيء هو قد يمكن ان يكون ضده او مقابله في الجملة فيكون ما هو
مع عندنا ممكنا ان لا يكون محالا فهذا الرأي وما جانسه يبطل الحكمة ويجعل ما يرسم في النفس
اشياء ما يرى مثلا انها حق بانها يجعل الاشياء كلها ممكنة ان توجد في جواهرها وجودات متضادة
متقابلة ووجودات بلا نهاية في جواهرها او عوارضها ولا يجعل شيئا محالا اصلا وذلك يبطل الحكمة
تم الكتاب بتعليم الشيخ ابي نصر الفارابي في مبادي آراء اهل المدينة الفاضلة في سلخ شهر محرم الحرام سنة ١٠٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلوته على نبيه محمد وآله الطاهرين قال الشيخ الرئيس عفا الله عنه هذه رسالة تشتمل على ايضاح براهين مستنبطة في مسايل عويصة شرذمة لم يعثر عليها من كتب المتقدمين في هذه العلوم ولا عرو فان مدد الفيض الآلهي في المباحث الفكريه منسكب على النفوس المشوقة للعالم العقلية على حسب الاستعداد المستحصل باستعداد الجد والاجتهاد اذ المعارف الحكمية وان كانت كلياتها محصورة في اصول مضبوطة ومردودة الى قوانين منحرطة في سلك الوجود معدودة فتراكيب فروعها وتصاريف براهينها واقتنان ما اخذها عند تطاول الزمان وتلاحق الافكار مما لا ينكر عليه ومن عند الله عز اسمه حسن التوفيق والمعونة فمنها برهان على اثبات الاحد الحق جل جلاله ومنها برهان على جوهرية النفوس ومنها برهان على بقاء الانفس الانسانية بعد البوار

الفصل الاول في اثبات الصانع [illegible] نقول ان كل مخطر بالبال من المعاني على حكم العقل مقيسا الى الوجود في الاعيان تنقسم انقساما اوليا الى ثلثة اقسام اما ان تكون نسبته الى الوجود نسبة وجوب واما ان تكون نسبة امكان واما ان تكون نسبة امتناع ثم اذا فرض موجودا في الاعيان فقد تخصص بالانقسام الى قسمين فقط وهو اما وجوب وجود واما امكان وجود وهذا واضح لمن تامله فنقول كل موجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجب الوجود فقد حق الخبر وان كان ممكن الوجود فله علة في وجوده لا محالة والكلام فيها كالكلام فيه فان كانت ممكنة فلا يخلو اما ان ينتظم الامر بين العلل والمعلولات على سبيل الدور واما على التمادي الى غير نهاية واما على الانتهاء الى مبدأ اول واجب الوجود بذاته وغيره من الموجودات الممكنات ومأخذ الدور باطل لانه ينساق الى ان يكون الشي متقدما على ما هو متقدم عليه في مأخذ وهذا محال واما التمادي الى غير نهاية فباطل ايضا لانه يؤدي الى ابطال الترتيب الذاتي الواجب بين العلل والمعلولات في خاصية الوجود وذلك يفضي الى ارتفاع وجود الكل وهذا محال بين وانما انساق هذا الكلام الى هذا الخلف لان الكل فرضت متشاركة في

في امكان الوجود فلن يترجح البعض على البعض في هذا المعنى فبقي ان يكون التفاضل بينها عايدا الى الفضيلة النوعية بان يكون نوع البعض اشرف من نوع الآخر فيتفرد الاول بالعلية والآخر بالمعلولية ولا تخصص لذلك اذ الفضيلة النوعية ليست مقتضية عن مبدأ محدود منه ينتهي على ما بعده للاقدم فالاقدم يخصص الاقدم بنوعية اشرف تفضل بها على ما بعده فيستحق بذلك رتبة العلية فلئن قال قايل ان تخصصه بالعلية تحقق تخصصه بالفضيلة النوعية قلنا هذه مصادرة على المطلوب الاول لان المطلوب هو العلة الموجبة لهذه الخصوصية وهي خصوصية العلية فاذا اخذت هي بعينها في بيان علتها فقد صودر على المطلوب الاول فلئن قال قايل ان ذلك امر اتفاقي قيل له ان الامر الاتفاقي لا يدوم هذا الدوام فبطل هذا القسم ايضا وبقي ان العلل والمعلولات متناهية الى مبدأ واجب الوجود لذاته وهو الحق الاول تعالى وتقدس

الفصل الثاني في اثبات جوهرية النفس ان المعاني الجنسية لها الى المعاني الوضعية وايضا نسبة الى المعاني الوضعية فنسبتها الى المعاني الفصلية انها لا تحصل في ذاتها متقررة الا باقتران المعاني الفصلية بها فيكون لحوق الفصل لحوقا في هويته وخصوصية ماهيته وهذا معلوم لمن تدرب بالاصول العلمية واما قياسها مع الاعراض فانها يتقرر في ذواتها متحصلة دون العرضيات ثم تقارنها المعاني العرضية اما مقارنة لزومه واما مقارنة مع جواز المقارنة فهذا اصل ايضا وايضا ان المعنى الواحد قد يصير مرة باعتبار جنسا ومرة باعتبار مادة وكذلك قد يكون المعنى الواحد باعتبار ما فصلا وباعتبار ما صورة وهذا اصل ايضا وايضا فان المعاني الجنسية والنوعية والفصلية في الامور المركبة متى نقلت من معتبر الاذهان الى مستقر الوجود في الاعيان صارت الاجناس من بعضها موادا والفصول صورا وهذا اصل ايضا واذ قد فرغنا من تمهيد هذه الاصول فنقول ان الجسم ذا النفس متى اخذ في اعتبار الذهن فلتكن نسبته الى النفس نسبة الجنس الى الاعراض اللازمة او غير اللازمة التي تعرض بعد

محصلة

تقرر ماهيته بل نسبة الفصل المحصل للماهية مامنه دونه وصارت متغايرة متحصلة
وهذا بين بالاصول المعلومة فاذا اخذ الجسم مع النفس منقولا من معتبر الذهن
الى مستوى الوجود صار الجسم مادة لا موضوعا وصارت النفس صورة لا عرضا
وقد تبرهن ان الصور جواهر لا اعراض فاذن النفوس جواهر لا اعراض

الفصل الثالث في بقاء النفس الانسانية

نقول ان كل موجود بالفعل من شانه
ان يفسد و يعدم ففساده لا يخلو اما ان يكون لذاته واما ان يكون لوارد يرد عليه
من خارج ومن المحال البين انه يفسد لذاته لان ما كان كذا لم يصح له وجود
واما ان يكون لوارد يرد عليه وهذا الوارد الطاري لا يخلو اما ان يطرأ على ذاته
من حيث ذاته يصير محلا او موضوعا فان طرأ على ذاته وذاته محل للوارد الطاري
ففي قوته ان يطرأ عليه ذلك قبل طروه ووروده فاذا ورد لم يبطل به ذاته لان
الذي في قوة الشي وجوده اذا خرج من القوة الى الفعل لم يبطل به الشي الذي له
القوة عليه بل يستكمل به كيف وذاته معصوم عن الواردات الجسمانية والواردات
العقلية لا يبطل وان طرأ على شي خارج عن ذاته وذلك الشي الخارج عن ذاته الذي
يتصل بطلانه ببطلانه وارتفاعه بارتفاعه فهو لا محالة من علله والعلل كما علمت
اربع فهذا الطاري اما ان يطرأ على العلة الفاعلية للنفس الانسانية فيبطلها
فيلزم ببطلانها بطلان النفس وهو محال لان تلك العلة واهب الصور
وهو اما ان يطرأ على العلة الغائية في وجودها وتلك لا تبطل بعد وجودها
واما ان يطرأ على العلة الصورية وهي ذاته الذي نحن عنه حاله واما ان
يطرأ على موضوعه المقوم له فيبطله او يرفعه لاضطرار التضاد وقد تقرر
ان النفس الانسية لا تتقوم بموضوع فقد صح ان النفس الانسانية لا تفسد
فلئن قال قايل ان العلة الغائية في وجود النفس تقويمها مادة البدن بالفعل
وتلك تبطل بانحلال البدن وفساده قلنا لا لذلك لان الغاية المحصلة

في

في وجودها ابرازا افاعيلها المختصة بالنوع الانساني ايجادا لهذا النوع تقويم
المادة وابراز جميع افاعيلها وتقويم المادة اول افاعيلها المتصلة بالمادة
ثم الافعال المنسوبة الى النفس الانسانية بعضها بواسطة المادة وبعضها بذاتها
وهو اشرف افاعيلها والنفس مستوجبة لها حالتي الاتصال والانفصال
كانت الافعال الصادرة عنها بواسطة المادة مقصورة على مدة مضروبة
تقتضيها ضرورة تقتضيها الشاهد في القوى الجسمانية فلئن بطلت الافعال
الجسمانية ببطلان الجسد فالافاعيل التي تستاثرها في ذاتها باقية بل هي
اكمل وافضل فالعلة الغائية محفوظة مع وجودها وانحيازها الى صقع الملأ
الاعلى متعلقة بالجلايا العقلية تمت الرسالة في ايضاح براهين مستنبطة
في مسائل عويصة لابي علي ابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين تفسير سورة الاخلاص قوله جل جلاله قل هو الله
الهو المطلق هو الذي لا يكون هويته موقوفة على غيره فان كل ما كان هويته مستفادة
من غيره فمتى لم يعتبر غيره لم يكن هو هو وكل ما كانت هويته بذاته سواء اعتبر غيره
او لم يعتبر فهو هو لكن كل ممكن فوجوده من غيره وكل ما كان وجوده من غيره فخصوصية
وجوده من غيره وذلك هو الهوية فاذا كل ممكن فهويته من غيره فالذي يكون لذاته
هو واجب الوجود وايضا فكل ما كانت ماهيته مغايرة لوجوده كان وجوده
من غيره فلا يكون هويته ماهيته لنفس ماهيته فلا يكون هو هو لذاته لكن المبدأ الاول
هو هو لذاته فاذا وجوده نفس ماهيته فان واجب الوجود هو الذي لا هو الا هو
اي ليس كل ما عداه فهو من حيث هو هو بل هويته من غيره واجب الوجود هو الذي
لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غير وتلك الهوية المخصوصة معنى عديم الاسم
لا يمكن شرحه الا بلوازمه واللوازم منها اضافية ومنها سلبية واللوازم الاضافية

اشد تعريفا من الامور السلبية والاكمل في التعريف هو اللازم الجامع لنوعي الاضافة
والسلب وذلك هو كون تلك الهوية الها فان الاله هو الذي ينسب اليه ولا ينسب هو
الى غيره والاله المطلق هو الذي يكون كذلك مع جميع الموجودات فانتساب
غيره اليه اضافي وكونه غير منتسب الى غيره سلبي ولما كانت الهوية الالهية مما
لم يمكن ان يعبر عنها لجلالتها وعظمتها الا بانه هو هو ثم شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمها لايمكنه
وقد بينا ان اللوازم منها سلبية ومنها اضافية وبينا ان الاكمل في التعريف والشرح لتلك
الهوية ذكر الامرين وبينا ان اسم الله متناول لهما جميعا لا جرم عقب قوله هو بذكر الله بانه
ليكون الله كالكاشف عما دل عليه لفظ هو وكالشرح لذلك وفيه لطائف اخر منها
انه لما عرف تلك الهوية بلوازمها وهي الالهية اشعر ذلك بانه ليس له شيء من المقومات
والا لكان العدول عنها الى اللوازم قاصرا ومنها انه لما شرح تلك الهوية بلازم الهية
عقب ذلك بانه الاحد وهو الغاية في الوحدانية كان فيه تنبيها على انه لما كان في
اقصى الغايات في الوحدة ولم يكن له شيء من المقومات لا جرم تعذر تعريف تلك
الهوية الا بذكر اللوازم ويصير تقدير الكلام الهوية التي لا شرح لها الا بما نذكر في تعريفها
ذكر المقومات واقتصر على ذكر اللوازم وهي الالهية لغاية وحدتها وكمال بساطتها
التي تقاصر العقول عن اكتناهها والوقوف دون مبادي اشراق انوارها
ومنها ان هوية المبدأ الاول لها لوازم كثيرة ولكن تلك اللوازم مترتبة فان اللوازم
معلولات والشيء الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه اكثر من واحد الا على
ترتيب النازل من عنده طولا وعرضا ولان اللوازم القريبة اشد تعريفا من اللازم اللازم
البعيد فيكون الانسان متعجبا اعرف من كونه ضاحكا ولهذا من اراد تعريف ماهية
شيء بلوازمها فمهما كان اللازم اقرب كان التعريف اشد ولما كان بهذا الكلام
من نمط اخر اشد تحقيقا وهو ان اللازم البعيد عن الشيء لا يكون معلولا لتلك حقيقة
بل يكون معلولا لمعلوله والشيء الذي له سبب لا يعرف بالحقيقة الا من جهة العلم بسببه

فلهذا

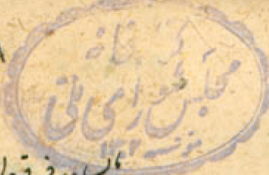
فلهذا التحقيق لو ذكر في تعريف الماهية شيء من لوازمها البعيدة لم يكن ذلك التعريف
تعريفا حقيقيا بل التعريف الحقيقي هو ان يذكر في تعريف اللازم القريب للشيء الذي
يقتضيه الشيء لذاته لا لغيره والمبدأ الاول لا يلزمه لازم اقدم من وجوب الوجود فانه
هو واجب الوجود بواسطة وجوب وجوده يلزمه انه مبدأ لكل ما عداه ومجموع
هذين الامرين هو الالهية فلهذا لما اشار بقوله الى الهوية المحضة البسيطة تعالى
لا يمكن ان يعبر عنه بشيء سوى انه هو وكان لا بد من تعريفها بشيء من اللوازم عقب
ذلك بذكر اقرب الاشياء لزوما له وهو الالهية الجامعة للازمي السلب والايجاب
برهانه فسبحانه ما اعظم شانه وما اقهر سلطانه فهو الذي هو منتهى الحاجات ومن عنده
نيل الطلبات ولا يبلغ ادنى ما استاثر به من الجلال والعظمة والغبطة والبهجة
اقصى نعوت الناعتين واعظم وصف الواصفين بل القدر الممكن ذكره الممتنع
الزيد منه هو الذي ذكره في كتابه العزيز واودعه في وحيه المقدس ورموزه الطاهرة
الجليلة الرفيعة وفيه شك وهو ان ماهيته تعالى وان كان لا يمكن لغيره معرفتها
الا بواسطة الاضافات والسلوب لا انه جل جلاله عالم بها فان هناك العقل والعاقل
والمعقول واحد فلماذا لم يذكر تلك واقتصر على ذكر اللوازم فنقول ليس للمبدأ
الاول شيء من المقومات اصلا فانه وحدة مجردة وبساطة محضة لا كثرة فيه
ولا اثنينية هناك اصلا فعقله لذاته ليس لانه يعقل من ذاته مقومات بل لا يعقل
من ذاته الا الهوية المحضة الصرفة المنزهة عن الكثرة من جميع الوجوه ولتلك الوحدة
لوازم فاذا ذكر الهوية وشرحها باللوازم القريبة فقد اشار الى وجوده المخصوص
على ما هو وجوده عليه ولهذا اصل في الحكمة وهو ان تعريف البسيط بلوازمه القريبة
في الكمال كتعريف المركبات بذكر مقوماتها فان التعريف البالغ هو ان يحصل
في النفس صورة مطابقة للمعقول فان كان مركبا وجب ان يحصل في النفس اجزاؤه
وان كان بسيطا وله لوازم فمتى حصل في العقل كما كانت الصورة العقلية
مطابقة ايضا فيكون التعريف باللوازم في هذا الباب كتعريف المقومات في المركبات

وتمام تقرير هذا الاصل مستقصى في المنطق من تصنيفي في كتاب الشفا وقوله جل جلاله احد
مبالغة من الوحدة والمبالغة التامة من الوحدة لا تتحقق الا اذا كانت الواحدية
بحيث لا يمكن ان يكون اشد ولا اكمل منها فان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك والذي
لا ينقسم بوجه اصلا اولى بالواحدية مما ينقسم من بعض الوجوه والذي ينقسم انقساما عقليا
اولى مما ينقسم بالحس والذي ينقسم بالحس وهو بالقوة اولى من الواحدية الذي
ينقسم بالفعل وله وحدة جامعة وهذا اولى بالواحدية مما ينقسم بالفعل وليس له
وحدة جامعة بل وحدتها بسبب الانتساب الى مبدأ كما قال طبي الكتاب والمبضع
والدواء اوصحى للغذاء والرياضة والفصد والشباب واذا ثبت ان الوحدة
قابلة للاشد والاضعف وان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك والاكمل في الوحدة
هو الذي لا يمكن ان يكون شيء آخر اقوى منه في الوحدة والا لم يكن في غاية المبالغة في
الوحدة فلا يكون احدا مطلقا بل يكون احدا بالقياس الى شيء دون شيء فقوله تعالى احد
دال على انه واحد من جميع الوجوه وانه لا كثرة هناك اصلا لا كثرة معنوية اعني
كثرة المقومات من الاجناس او الفصول او كثرة الاجزاء العقلية كالمادة
والصورة في الجسم او كثرة حسية بالقوة او بالفعل كما في الجسم وذلك يتضمن التنزيه
لكونه منزها عن الجنس والفصل والمادة والصورة والاعراض والابعاض والاعضاء
والاشكال والالوان وساير وجوه التشبيه التي تثلم الوحدة الكاملة والبساطة الحقة
بكرم وجهه عز وجل تعالى عن ان يشبهه شيء او يساويه شيء فلنبين قبل فيه ان دعاوي
هذه المسايل صارت مندرجة تحت هذا اللفظ فاين البرهان عليها من هذه الصورة
فنقول برهانه ان كل ما كانت هويته انما تحصل من اجتماع اجزاء كانت هويته
موقوفة على حصول تلك الاجزاء فلا يكون هو هو لذاته بل بغيره لكن المبدأ الاول
هو هو لذاته كما دل عليه قوله تعالى هو الله فاذن ليس له شيء من الاجزاء هذا
ما بلغ اليه فهمي في هذه الاية والله المحيط باسرار كلامه قوله جل جلاله الله الصمد
الصمد له في اللغة تفسيران احدهما الذي لا جوف له والثاني السيد فعلى التفسير الاول

في الوحدة
غير ظ
الواحد خ

معناه

معناه سلبي وهو اشارة الى نفي الماهية فان كل ما له ماهية كان له جوف وباطن وهو
تلك الماهية وما لا باطن له وهو موجود فلا جهة ولا اعتبار له الا الوجود فهو غير قابل
للعدم فان الشيء من حيث هو هو موجود غير قابل للعدم فاذن الصمد الحق واجب الوجود
مطلقا من جميع الوجوه وعلى التفسير الثاني معناه اضافي وهو كونه سيدا للكل ويحتمل
ان يكون كلاهما مرادا من الآية وكان معناه ان الاله هو الذي يكون كذلك اي الالهية
عبارة عن مجموع هذا السلب والايجاب قوله جل جلاله لم يلد ولم يولد لما بين
سبحانه ان الكل مستند اليه ومنتسب اليه سبحانه ومحتاج اليه انه هو معطي الوجود لجميع
الموجودات وهو الفياض للوجود على كل الماهيات بين سبحانه انه يمتنع ان يتولد عنه
مثله فانه مهما سبق الى الاوهام انه لما كانت هويته يقتضي الالهية التي معناها
الافاضة على الكل وايجاد الكل فلعله يفيض عنه وجوده وجود مثله حتى يكون له ولدا
فلا يتشخص الا بواسطة المادة وعلايقها وكل ما كان ماديا او كان له علاقة بالمادة
كان متولدا عن غيره فيصير تقدير الكلام هكذا لم يلد لانه لم يتولد فلنبين قبل
واي اشارة في هذه السورة يدل على انه سبحانه غير متولد قيل لانه لما لم يكن له
ماهية واعتبار سوى انه هو الذي ابتدأ في اول السورة بذكره وكانت هويته
لذاته وجب ان لا يكون متولدا عن غيره والا لكانت هويته مستفادة عن غيره
فلا يكون هو هو لذاته وعند هذا اشبه على سر عظيم وهو ان التهديد الوارد في
القرآن على القايلين بالولد والزوجة يعود الى هذا السر وهو ان الولد هو ان ينفصل
عن الشيء مثله فان ما لا يكون مثل له لا يقال له ولد والولد انما ينفصل عن ان لو
تكثرت ماهيته النوعية وذلك بسبب المادة كما بينا وكل ما كان ماديا لا يكون
ماهيته نفس هويته لكن واجب الوجود ماهيته هويته فاذن لا يتولد عنه غيره
وهو غير متولد عن غيره قوله جل جلاله لم يكن له كفوا احد لما بين انه
غير متولد عن مثله وان مثله غير متولد عنه بين انه لا يكون كفوا اي ليس له



يساويه في قوة الوجود والمساوي في قوة الوجود يحتمل وجهين احدهما ان يكون مساوياً
في الماهية النوعية والثاني ان لا يساويه في الماهية النوعية ولكن يساويه
في وجوب الوجود فاما ان يكون له ما يساويه في ماهيته النوعية فذلك يبطله قوله
لم يولد فان كل ما ماهيته مشتركة بينه وبين غيره كان وجوده ماديا فكان متولدا
عن غيره لكنه غير متولد عن غيره واما ان يكون له ما يساويه في ماهية جنسه وهو
وجوب الوجود فذلك ايضا يبطله هذه الآية لانه لو كان له جنس وفصل لكون
وجوده متولدا من الازدواج اي حاصل من جنسه الذي يكون كالام وفصله الذي
كالاب لكنه غير متولد وايضا يبطله اول سورة فان كل ما كانت ماهيته ملتئمة
من الجنس والفصل لم يكن هويته لذاته لكنه هو هو لذاته خاتمة لاهل التفسير
انظر الى كمال حقائق هذه السورة اشار اولا الى الهوية المحضة التي لا اسم لها
غير انه هو ثم عقبه بذكر الالهية التي هي اقرب اللوازم لتلك الحقيقة واشدها
تعريفا كما بينا ثم عقبه بذكر الاحدية لفائدتين الاولى لئلا يقول انه
ترك التعريف الكامل بذكر المقومات وعدل الى ذكر اللوازم والثانية ليدل
على انه في ذاته واحد من جميع الوجوه ورتب الاحدية على الالهية ولم يرتب
الالهية على الاحدية فان الالهية عبارة عن استغنائه عن الكل واحتياج
الكل اليه وما كان كذلك كان واحدا مطلقا والا كان محتاجا الى اجزائه فالالهية
من حيث هي تقتضي الوحدة والوحدة لا تقتضي الالهية ثم عقب ذلك بقوله
الله الصمد ودل على تحقيق معنى الالهية بالصمدية التي معناها وجوب الوجود
والمبدائية لوجود كل ما عداه من الموجودات ثم عقب ذلك ببيان انه لا يتولد عنه
غيره لانه غير متولد عن غيره وبين انه وان كان الها لجميع الموجودات فياضا للوجود
عليها فلا يجوز ان يفيض لوجود على مثله كما لم يكن وجوده من فيض غيره ثم عقب
ذلك ببيان انه ليس في الوجود ما يساويه في قوة الوجود من اول السورة الى آخر

قوله

الخطاب

قوله الله الصمد في بيان ماهيته ولوازم ماهيته ووحدة حقيقته وانه غير مركب
اصلا ومن قوله لم يلد الى قوله كفوا احد في بيان انه ليس له ما يساويه في نوعه
ولا في جنسه لا بان يكون متولدا عنه ولا بان يكون هو متولدا عنه ولا بان يكون هو
موازيا له في الوجود وبهذا المبلغ يحصل تمام معرفة ذاته ولما كان الغرض الاقصى
من طلب العلوم باسرها معرفة ذات الله وصفاته وكيفية صدور افعاله عنه وهذه
سلف السورة دالة على سبيل التعريض والايماء على جميع ما يتعلق بالبحث عن ذات
الله تعالى لا جرم كان معادلا لثلث القرآن فهذا ما وقفت عليه من اسرار
هذه السورة والله اعلم ٥

تفسير سورة الفلق

بسم الله الرحمن الرحيم قل اعوذ برب الفلق فالق ظلمة العدم بنور الوجود
هو المبدأ الاول الواجب الوجود لذاته وذلك من لوازم خيريته المطلقة في هويته
بالقصد الاول واول الموجودات الصادرة عنه هو قضاؤه وليس فيه شر اصلا الا ما
صار مخفيا تحت سطوع نور الاول وهو الكدورة اللازمة لماهيته المنشأة من هويته
ثم بعد ذلك تتأدى الاسباب بمصادماتها الى شرور لازمة عنها ونفوذ قضائه وهو
المسبب الاول فيه معلولاته هو قدره وخلقه فلذلك قال من شر ما خلق جعل الشر
وهو ممتنع ماهية من ناحية الخلق والتقدير فان ذلك الشر لا ينشأ الا من الاجسام ذوات التقدير واما
فلما كانت الاجسام من قدره لا من قضائه وهي منبع الشر من حيث ان المادة لا تحصل
الا هناك لا جرم جعل الشر مضافا الى ما خلق ثم انه نعم قدم الانفلاق على الشر اللازم
مما خلق من حيث ان الانفلاق هو افاضة نور الوجود على الماهيات الممكنة سابق
على الشرور اللازمة من بعضها لاجل ذلك فان الخير مقصود في القصد الاول والشر بالقصد
الثاني والحاصل ان فالق ظلمة العدم بنور الوجود هو واجب الوجود والشرور غير لازمة منه

الوجود والمـ[illegible]

او لا في قضائه بل ثابتا في قدره فامر بالاستعاذه برب الفلق عن الشرور اللازمه من الخلق
فان قيل لماذا قال برب الفلق ولم يقل اله الفلق وغير ذلك قيل ان فيه سر لطيفا
من حقايق العلم وذلك لان الرب رب اعم لمربوب لا يستغني في شي من حالاته عن الرب
انظر الى الطفل الذي يربيه والداه مادام مربوبا هل يستغني عن الرب ولما كانت
الماهيات الممكنه غير مستغنيه في شي من اوقات وجودها ولا عن احوال ثبوتها عن افاضه
المبدا الاول لاجرم ذكر الاول بلفظ الرب والاله ايضا كذلك فان الافعال محتاجه
الى الاله من حيث هو اله مستحق للعباده والمربوب لا يكون مقولا بالقياس الى المستحق للعباده
فالفلق لابد له من خالق ورب ومؤثر لا يحتاج الى المعبود من حيث هو كذلك واعلم ان فيه
اشارة اخرى من خفيات العلوم وهو ان الاستعاذه والعوذ في اللغه عباره عن الالتجا
الى الغير فلا امر بمجرد الالتجا الى الغير دل ذلك على ان عدم حصول الكمالات ليس لامر
يرجع الى المفيض للخيرات بل الى الامر يرجع الى قابلها وذلك يحقق الكلام المقرر من
انه ليست الكمالات ولا شي منها مبخولا بها من عند المبدا الاول بل الكل حاصل موقوف
على ان يصرف المستعد وجهه قبولها اليها وهو المعني المشار بالاشاره النبويه عليه السلم
ان لربكم في ايام دهركم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها تبين ان نفحات الالطاف دايمه
وانما الخلل من المستعد وتحت ذلك شبهات عظيمه جليله وقواعد خطيره يمكن للمتامل
الوقوف عليها من غير تصريح قوله تعالى ومن شر غاسق اذا وقب المستعد هو النفس
الجزئيه للانسان المحترز من الشرور اللازمه من الاشيا ذوات التقدير الواقعه في صقع
القدر ثم ان اعظم تلك الامور تاثيرا في الاضرار بجوهر النفس الانسانيه الاشيا الداخله
معها في اهاب البدن وهي التي يمكن ان يتاذي بها من وجه وبالالة بها من وجه فمن وجه كلها لازمه من وجه
كلها عليه وهي القوي الحيوانيه والقوي النباتيه اما الحيوانيه فهي ظلمه غاسقه متكدره
وقد علمت ان الماده هي منبع الظلمه والشر والعدم والنفس الناطقه التي هي المستعيذه خلقت

ذلك ح

في جوهرها نقيه صافيه مبراه عن كدورات الماده وعلايقها قابله لجميع الصور والحقايق
ثم تلك اللطافه والانوار لا يزول عنها الا بهيات يرتسم فيها عن القوي الحيوانيه
المتخيله والوهميه وغير ذلك من الشهوه والغضب والامور التي تحصل في النفس من الخارج
يكون متجدده فان تلك الظلمه متجدده وكان في جوهر النفس الناطقه ولما ذكر ذلك اورد عقيبه
ذكر ما هو اعم منها والشرور الحاصله من وقت انفاسق مشاركه لكن ما خلق اشتراك الاجل
والاعم لكنه لما كان لهذا الخاص مزيه في صيروره النفس مظلمه لاجرم حسن ذكرها تنبيها على خص النفس
هيئه كونها من اعظم الرذايل فعظم الاجتناب عنها وتقوي صارف الطالب عن تعاطيها
ومن شر النفاثات في العقد اشاره الى القوي النباتيه فان القوي النباتيه موكله
بتدبير البدن ونشوه ونموه فالبدن عقد حصلت من عقد بين العناصر المختلفه المتنازعه
الى الانفكاك لكنها من شده انفعال بعضها من بعض صارت بدنا حيوانيا فالنفاثات الجمع
فيها هي القوي النباتيه فان النفث سبب لان يصير جوهر الشي زايدا في المقدار في جميع
جهاته اعني الطول والعرض والعمق وهذه القوي هي التي تؤثر في زياده الجسم المغتذي
والنامي في جميع الجهات المذكوره وليس يمكن ان يكون شي من الصناعات تفيد الزياده
من جانب واحد الا وهو يوجب النقصان من جانب اخر مثلا الحداد اذا اخذ قطعه
الحديد واراد ان يزيد في طولها فلابد وان ينقص عرضها او ثخنها او يحتاج الى ان يضم
اليه قطعه اخري اجنبيه من خارج واما القوي النباتيه فهي التي تنفذ الغذا في الجسم
المغتذي وتجعلها شبيهه به وتزيد في جوهر الاعضا في جهاتها الثلثه فاشبه الاشيا
بتاثير القوي النباتيه النفث فان النفث سبب ان ينفخ الشي ويصير بحسب المقدار
ازيد مما كان في جميع الجهات فالنفاثات في العقد هي القوي النباتيه ولما كان
العلاقه بين النفس الانسانيه والقوي النباتيه بواسطه القوي الحيوانيه لاجرم قدم
ذكر القوي الحيوانيه على القوي النباتيه وبالجمله فالشر اللازم من هاتين القوتين في جوهر
النفس باستحكام علايق البدن وامتناع تغذيها بالغذا الموافق لها اللايق بجوهرها

خصيّ ح

والبدن ح



وهو الاحاطة بملكوت السموات والارض والاستيناس بالنفوس الباقية قوله تعالى
ومن شر حاسد اذا حسد عنى به النزاع الحاصل بين البدن وقواه كلها وبين النفس
فانه لما اشار اولا الى الشرور اللازمة من التعدي ثم اشار الى التفصيل وبدا من الشرور
اللازمة من القوى الحيوانية ثم من القوى النباتية ثم البدن من حيث هو القوتان شرا آخر
وبينه وبين النفس نزاع آخر وذلك النزاع هو الحسد المنشا بين آدم وابليس وهو
الداء العضال امره بالاستعاذة بالمبدأ الاول منه ايضا فهذه السورة دالة على كيفية
دخول الشر في القضاء الالهي وانه مقصود بالعرض لا بالذات وان منبع الشرور بحسب
النفس الانسانية القوى الحيوانية والنباتية وعلائق البدن واذا كان ذلك
وبالا لها وكلا عليها فما احسن حالها عند الاعراض عن ذلك وما اعظم لذاتها بالمفارقة
عنه ان كانت مفارقة بالذات والعلاقة وبجميع الكمالات رزقنا الله تعالى التجرد والجميع الكمالات
والشأن التام الكامل بحق محمد وآله الطاهرين تفسير سورة الناس
بسم الله الرحمن الرحيم قل اعوذ برب الناس قد ذكرنا ان الربوبية عبارة عن
التربية والتربية اشارة الى تسوية المزاج فان الانسان لا يوجد ما لم يستعد البدن
له وذلك ان الاستعداد انما يحصل بتربية لطيفة وتمزيج لطيف تقصر العقول عنه
وهو المراد بقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فاول الدرجات هو التربية
بتسوية المزاج فاول نعم الله على الانسان المعين ان رباه بتوسط ان سوى مزاجه
ثم بعد التربية بالقهر والغلبة وذلك بان افاض عليها نفسا ناطقة وجعل اعضاء البدن
بما فيه من القوى الحسية والخيالية والوهمية والفكر والذكر والسمع والبصر والشم
والذوق واللمس والشهوة والغضب والاجماع والقوى المحركة للعضلات والقوى
النباتية وهي الغاذية وشعبها من الماسكة والجاذبة والهاضمة والدافعة والمنمية والمولدة
وبالجملة قوة النباتية والحيوانية مع اختلاف احوالها وتباين متعلقاتها وتشعب
ماخذها صارت مقهورة تحت تدبير النفس الناطقة الروحانية الشريفة الكاملة فلما

سوى

سوى المزاج اولا جعله مقهورا للنفس ثانيا وهو بحسب ذلك ملك مطلق اذ ذلك تفويض
تدبير البدن الى النفس فان المالك ملك ثم تطلب النفس بعد ذلك مشتاقة بجوهرها
الى الاتصال بتلك المبادي المفارقة والعكوف على بساط قربها وملازمة حضرتها و
الابتهاج بمشاهدتها والاستيناس من القرب منها وذلك الشوق الثابت في جبلته
الحاصل في غريزته يحملها على الطلب على ان تكون دايم التضرع الى تلك المبادي في ان
تفيض عليها شيئا من تلك الجلايا المقدسة اما بواسطة ريعات عقلية او اشغالية القدسية
ان كانت نفسه عقلا بالملكة وعند الاستعانة بالقوى الباطنة وتمزيج صورها و في خ
معانيها وتركيبها انواعا من الحركات بحسبها تستعد لقبول الفيض وكل ذلك عبادات بحسبه
صارت منها في تلك المبادي بحضر النفس في هذه الدرجة متعددة وتلك المبادي معبوده
والا هو المعبود فان لتلك المبادي اسامي بحسب كل وقت فالاسم الاول بحسب تكوين المزاج
الرب والثاني بحسب فيض النفس هو الملك والثالث بحسب شوق النفس وهو الاله
وههنا انتهى درجات اصناف التعلقات بين المبادي والنفوس وهذا المبدأ
هو المبدأ الواهب للصور المدبر لما تحت كرة القمر وما بين كيفية الاستعاذة بالمبدأ الاول
في سورة الاول وهو مبدأ الانفلاق الى المبدأ الموجود وبين كيفية دخول الشر في تقديره
هناك ففي هذه السورة بين كيفية الاستعاذة بالمبدأ القريب الواهب للصور وبين تلك
الدرجات قوله تعالى من شر الوسواس القوة التي توقع الوسوسة وهي القوة المتخيلة بحسب صيرورتها صيرورتها
مستعملة للنفس ثم ان حركتها تكون بالعكس فان النفس وجهها الى المبادي المفارقة
فالقوة المتخيلة اذا اجذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلايقها فتلك القوة تخنس اي تتحرك
بالعكس وتجذب النفس الانسانية الى العكس فلهذا تكون خناسا قوله تعالى الذي يوسوس
في صدور الناس معناه ان الخناس وهو القوة المتخيلة انما يوسوس في الصدور التي
هو المطية الاولى للنفس لما قد ثبت ان المتعلق الاول للنفس الانسانية هو القلب
وبواسطته تنبث القوى في سائر الاعضاء فتاثير الوسوسة اولا في الصدر قوله تعالى من
الجنة والناس الجن هو الاستتار والانس هو الاستيناس فالامور المستترة الحواس الباطنة
التي تستتر شرها والاستيناس هو الحواس الظاهرة وهذا هو الذي يليق بالعقل الرفيع في تفسير
السورتين والله اعلم باسراره وجعلنا الله من اهل ذلك انه الجواد الوهاب
تم

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة الاسكندر الافروديسي في العلة الاولى والمعلول والحركة
واختلافها وحركات ما يتحرك ويكون قال انا نريد ان نبين اولا ان للاشيا علة
فنقول انا قد نرى الاجسام كلها تتحرك وذلك انه لا يخلو جسم من الاجسام ان يكون بسيطا
او مركبا والاجسام البسيطة النار والهوا والما والارض والاجسام المركبة اما ذوات
انفس مثل الحيوان والنبات واما لا انفس لها مثل الخشب والحجر والاجسام البسيطة تتحرك
بالميل الطبيعي وذلك ان النار والهوا يتحركان الى الصعود لخفتهما والما والارض
يتحركان الى الهبوط لثقلهما واما ما كان من الاجسام ذا نفس فهو يتحرك من ذاته بالنفس
وما كان منها لا نفس له فهو يتحرك بالاغلب عليه من الاركان الاربعة صعودا او نزولا
ومتوسطا بين الحركتين فقد وجب ان الاجسام كلها تتحرك من ذاتها وقد يمكن ان تتحرك
بغيرها كما تتحرك الحجر الى فوق من الرامي به صعودا فقد بان ان الاجسام تتحرك على ضربين
اما بذاتها واما من غيرها فنريد ان نوضح على اي الجهات فنقول ان الشي يتحرك بذاته
وهل يمكن ان يكون شي واحد محركا متحركا فنقول انه لا يخلو الشي المتحرك بذاته من ان
يتحرك على احدى خمس جهات اما ان يكون يحرك كله فيكون كله محركا متحركا او ما هو محرك
هو متحرك او يكون جزء منه يحرك كله والجزء المحرك محصور في الكل المتحرك او يكون كله محركا
للجزء منه فالجزء المتحرك محصورا في الكل المحرك او يكون الاجزاء يحرك بعضها بعضا فيتحرك
بعضها من بعض فيكون كل واحد من الاجزاء محرك الاخر ومتحرك منه او يكون بعضها متحرك
وبعضها محرك فاذ قد لخصنا جميع الجهات التي يمكن ان يتوهمها متوهم على الشي
المتحرك بذاته فنريد ان ننظر على اي جهة من الجهات الخمس يمكن ان يكون الشي متحركا بذاته
فنقول انه لا يمكن ان يكون كل شي متحركا كله والجهة التي هو محرك يكون متحركا لانه لا يمكن
ان يكون الشي يحرك ويتحرك بجهة واحدة وذلك ان المعلم لا يمكنه ان يكون معلما يتعلمه
من المتعلم منه ولا الغاذي ان يتغذى من المغتذي منه بغذائه وذلك ان المحرك
لا يخلو من ان يكون بالفعل والمتحرك انما يكون بالقوة لينظر ما يخرج من القوة الى الفعل ولا
يمكن ان يكون شي واحد بالفعل والقوة معا مثال ذلك ان المعلم يعلم ما يعلم بالفعل

والمتعلم

والمتعلم بالجهل بما يتعلم من قبل تعلمه فلا يمكن ان يكون الانسان الواحد معلما ومتعلما للعلم الواحد
بالعدد لانه لا يمكن ان يكون عالما جاهلا بعلم واحد فقط فقد بطل ان الشي الواحد محرك
متحرك بحركة واحدة فاذ بطل ان يكون كل شي يحرك كله وبطل ايضا ان الجزء منه يحرك
الكل او الكل يحرك الجزء لان الجزء في الكل محصور ولا يمكن ان يكون ذلك الجزء محرك
متحرك بحركة واحدة وبطل ايضا ان يكون كل جزء من اجزاء الكل محرك متحرك فاذ قد بطلت
الجهات الاربع فقد صح ان يكون حركة الشي بذاته على الجهة الخامسة ان يكون بعضه محركا
لا متحركا وبعضه متحركا لا محركا فان بهذا يتبين قلنا ان نقول ان من الاشيا ما يتحرك
بحركة غيره كما تتحرك السفينة بالمجداف ومنها ما يحركها محرك لا يتحرك كالافلاك المتحركة
عن العلة الاولى فان قال قائل ان محرك الافلاك متحرك قلنا لا يخلو من ان يكون له محرك
ومحرك لا يخلو من ان يكون متحركا او لا متحركا فان كان لا يتحرك فقد وجب ما قلنا وان
كان يتحرك ترقى ذلك الى ما لا نهاية له فقد وجب ان يكون للافلاك محرك لا يتحرك
فان كان محرك الافلاك غير متحرك وكل ذي جسم يتحرك كما ذكرنا انفا فمحرك الافلاك لا جسم
ونقول ايضا ان كان لا يتحرك فهو لا محالة ازلي وذلك لئلا يكون متحركا لان الكون
حركة فقد صح ان محرك الافلاك جوهر لا جسم فانه ازلي غير متحرك فنقول ايضا ان كان محرك
الافلاك لا يتحرك فانه بسيط وذلك لان المركب متحرك لان التركيب لا يكون الا بحركة
فمحرك الافلاك بسيط لانه غير متحرك فان كان بسيطا فهو واحد فان ادعى مدع
ان علل حركة الافلاك كثيرة لا واحدة واحتج في ذلك باختلاف حركات الافلاك
قلنا انه ان كان علل الافلاك كثيرة فهي لا محالة مختلفة والمختلفة اما ان يكون اختلافها
بالاشخاص كما يخالف سقراطيس افلاطون واما ان يختلف بزيادة فضول كما ان
للنفوس بزيادة النطق واما ان يختلف بالشرف والدناءة والزيادة والنقصان
كما يخالف المولى العبد والحار البارد ولا يمكن ان يكون هي علل يخالف بعضها
بعضا بالاشخاص فان الاشيا التي يختلف بالشخص وتتفق بالنوع انما يكون اختلافها

من قبل اختلاف العنصر والعلة الاولى لا عنصر لها لانها لا جسم وغير مركبة كما بينا آنفا
ولا يمكن ان نقول ان اختلاف حركة الفلك بزيادة فضول فيها الا ان زعمنا ان لها
او جسما لها بهذا القول انها مركبة وهذا مع ولا يمكن ايضا ان نقول ان اختلاف
حركة الفلك بالشرف والدناءة والزيادة والنقصان والنقصان وهذا يوجب لها
مخالطة الاضداد لان الحار انما يخالف الفاتر بمخالطة البرد فان اوجبنا ان في
علل الفلك اضداد لزمنا ان نجعل مركبة لا بد لها من مركب ونجعل مركبها غيرها كما
اخبرنا آنفا فقد بطل ان نجعل علل حركات الفلك كثيرة وصح انها علة واحدة بسيطة
ازلية جسمانية فان كان ذلك كذلك قلنا ان الفلك دائم الحركة ولم يزل متحركا غير
وذلك انه لا يمكن ان نجعل الحركة محدثة وحيننا في ذلك لانه حدوث الحركة ان
نجعل اما لحدوث انتقال فيما منها لم يكن وكل صفة لا نجعل الا لحركة قبل حدوث حركة
كانت حركة فهذا متناقض لانه لو كانت الحركة محدثة فالحدوث لا نجعل الا لحركة
مثل حدوث الحركة فقد وجب ان الحركة ازلية ونقول ايضا ان الزمان
غير محدث وذلك انه ان قال قايل انه كان وقت ما ولم يكن زمان فانما انه
قال انه كان زمان لم يكن زمان وهذا بين التناقض فان كان الزمان غير
محدث والزمان قدر حركة الفلك فحركته غير محدثة ونقول ايضا في الزمان انه كل
زمان نقع عليه آن وقبل كل آن زمان متقدم لان الآن متوسط بين الزمان
الماضي والمستانف فان كان كل وقت من زمان نقع عليه الآن وقبل كل آن
زمان متقدم فالزمان غير محدث فاذ قد اوضحنا العلة الاولى وان الفلك عنها تحرك
نعني على اي الجهات تحرك الفلك عنها ليصح لنا ذلك اذا نحن وضعنا كل الجهات التي
عليها يتحرك المتحرك الفلك عن المحرك نظرنا على اي الجهات يمكن ان يتحرك الفلك عن العلة
الاولى فنقول ان كل متحرك اما ان يتحرك بحركة محركه واما ان يتحرك من غير ان
يتحرك محركه وقد بينا آنفا ان محرك الفلك لا متحرك فالفلك يتحرك من غير ان يتحرك

محركه

محركه ونقول ايضا ان كل ما يتحرك لا بحركة محركه بل بان اشتاق حركته فلا يخلو ان يجعل اما ذا نفس
واما لا نفس له فان كان لا نفس له فحركته بالميل الطبيعي كالارض المتحركة بالثقل
الى الهبوط والنار المتحركة بالخفة الى الصعود فان كل شيء ذا نفس فحركته لا محالة
تشوق ولا يمكن ان نقول حركة الفلك بالميل الطبيعي لانا قد اوجبنا ان محرك
الفلك جوهر وان لم يكن حركته بالميل الطبيعي فهي لا محالة بالشوق والشوق الى
ثلث جهات منه شوق الى الانتقام وهو الغضب ومنه شوق الى ما به قوام
الحيوة وهو الغذاء ومنه شوق الى افضل الاشياء وهو الراي المحمود المصيب
ونقول ان افضل الاشياء العلة الاولى فشوق الفلك لا محالة اليها شوق راي
مصيب وليس فيه شهوة ولا غضب لانه جسم بسيط فان كان شوقه فهو لا محالة
تعقل لان الراي المحمود لا يكون الا عن عاقل فحركة الفلك لا محالة بالشوق منه
الى التشبه بالعلة الاولى لان العلة الاولى سرمدية صار الفلك سرمدي الحركة
ليتشبه بها فان العلة الاولى لا متحركة فقد كان ينبغي ان يجعل الفلك غير متحرك
قلنا ان الجسم كما اخبرنا آنفا لا بد من ان يجعل متحركا فان كان كذلك لا يمكن ان يجعل
الفلك غير متحرك فصار تشبهه بالعلة الاولى بدوام حركته وسرمديتها فاذ بينا
علة حركة الفلك فنحن نوضح لما اختلفت حركة الافلاك فنقول ان حركة الافلاك
اختلفت لقوام الاجسام التي بكون وفساد ولم يكن لها بد من حركة مختلفة بها تجتمع
مرة وتفترق اخرى وتستحيل ويتصل بعضها ببعض مختلفة فان قال قايل ما الدرك
في ان نجعل الاجسام التي تحت العنصر كاينة فاسدة مستحيلة من حال الى حال قلنا
انها لو لم يكن كذلك لبطلت وذلك ان بعض العنصر الذي منه كونها لم يكن ان يسع شخص احد
ولا ان يحفظ نوع واحد ان يحمل الصفة طبعه فلذلك احتاج ان يستحيل لتحمل اخر من الضد
ويتصل انواعها لا بكل من حفظها النوع واحد فاستحالة الاجسام بعضها الى بعض يجدد ما
فيحفظ نوع كل واحد منها فيه ابدا جديدا فلذلك بقي العالم جديدا ابدا لا يهرم فان قال
قايل بانه يفسد اذ شاء خالقه قلنا ان خالقه لا يليق به مشيئة القبيح لانه حكيم وما لم يزل
محدثا فمحال ان يعدمه الف دهر ولذلك قلنا ان العالم لا يفسد وبالله الحول والقوة تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ الرئيس روح الله رمسه الامور الموجودة قبلنا لكل منها ماهية وهوية و ليست
ماهيته وهويته ولا داخلة في هويته ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك
ماهية الانسان تصورا لهويته فكنت اذا تصورت ما الانسان تصورت هو الانسان
فعلمت وجوده ولكان كل تصور يستدعي تصديقا ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الاشيا
والا لكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهما
ولكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية وكان كما ان من يفهم الانسان
انسانا لا يشك في انه جسم وحيوان اذا فهم الجسم والحيوان كذلك لا يشك في انه هو موجود
وليس كذلك بل يشك ما لم يقم حس او دليل فالوجود والهوية لما بيننا من الموجودات
ليس من جملة المقومات فهو من جملة العوارض او اللازمات وبالجملة من جملة اللواحق
التي تلحق بعد الماهية وكل لاحق فاما ان يلحق الذات عن ذاته ويلزمه واما ان يلحقه
عن غيره ومحال ان يكون الذي لا وجود له يلزمه شيء يتبعه في الوجود فمحال ان يكون الماهية
يلزمها شيء حاصل الا بعد حصولها ولا يجوز ان يكون الحصول يلزم بعد الحصول والوجود
يلزم بعد الوجود فيكون قد كان قبل نفسه فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التي للماهية
عن نفسها اذ اللاحق لا يلحق الشيء عن نفسه الا الحاصل الذي اذا حصل عرضت
له اشيا سببها هو فان الملزوم المقتضي اللازم علة لما يتبعه ويلزمه والعلة لا توجب
معلولها الا اذا وجبت وقبل الوجود لا تكون وجبت فلا يكون الوجود مما تقتضيه
الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه فيكون اذا المبدأ الذي عنه الوجود
غير الماهية وذلك لان كل لازم مقتضى وعارض فاما من نفس الشيء واما من غيره
وان لم يكن الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي لها عن غيرها
فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات لماهيته فهويته من غيره وينتهي الى مبدأ
لا ماهية له مباينة للهوية ه الماهية المعلولة لا يمتنع في ذاتها وجودها والا لم توجد
ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود وتجب

نظر

بشرط مبدائها وتمتنع بشرط لا مبدائها فهي في حد ذاتها هالكة ومن الجهة المنسوبة
واجبة ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه ه الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان
ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل بالذات
عن الامر الذي ليس عن الذات فالماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها
قبل ان توجد فهي محدثة لا بزمان تقدم ه كل ماهية مقولة على كثيرين فليس
قولها على كثيرين لماهيتها والا لما كانت ماهيتها لمفرد فذلك عن غيرها
فوجودها معلول ه من اشخاص الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية
هو كونه كل واحد ذلك الواحد والا استحالت تلك الماهية لغير ذلك الواحد
فاذن ليس كونها ذلك الواحد واجبا لها عن ذاتها فهي لسبب فهي معلولة ه
الفصل لا يدخل في ماهية الجنس فان دخل في انيته اعني ان طبيعة الجنس
يتقوم بالفعل المتقوم بالفعل وهو الحصول في الاعيان ذاتا فوجوده
قايمة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان يكون ناطقا او عجم
ولكنه لا يصير له ماهية الحيوان بانه ناطق ه وجوب الوجود بالذات لا ينقسم
بالفصول ولو كان لكان الفصل مقوما له موجودا او كان داخلا في ماهيته
اذ ماهيته الوجود نفسه ه اگر وجوب وجود منقسم بودی بفصل فصل
شرط بودی اندر انیت وجوب وجود و انیت وی ماهیت وی وجود است
موکد پس فصل شرط بودی اندر ماهیت جنس و این محال است ه وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا الفصل برهان
على الدعوى الاولى ه وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقدارا كان
او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود
واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجوب ه
واجب الوجود بذاته لا فصل له فلا جنس له ولا حد له ه واجب الوجود لا جنس له
ولا فصل له فلا نوع له فلا ند له ه واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له

فلابس له فلا صراح فهو ظاهر ه واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر فهو نال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته
ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة ه هو الحق وكيف لا
وقد وجب هو الباطن وكيف لا وقد ظهر فهو ظاهر من حيث هو باطن
من حيث لا هو فخذ من بطونه الى ظهوره تظهر وتبطن ه كل ما عرف بسببه
من حيث يوجبه فقد عرف واذا رتبت الاسباب انتهت اواخرها
الى الجزئي وبانت شخصيته على سبيل الايجاب فكل كلي وجزئي ظاهر عن
ظاهريته الاول ولكن ليس يظهر له شيء منها عن ذاته داخلة في الزمان
والآن بل عن ذاته والترتيب الذي عنده تشخصا فشخصا بغير نهاية فعالم علمه
بعد ذاته هو الكل الثاني لا نهاية له ولا حد وهناك الامر ه علمه الاول
لذاته لا ينقسم علمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته
وما يسقط من ورقة الا يعلمها من هناك يجري القلم في اللوح جريا متناهيا
الى يوم القيمة ه اذا كان مرتع بصرك ذلك الجناب وعذا انك من ذلك
الفرات كنت في طيب وثم يدهش العقل الى الاحدية ترتهش الى
الابدية واذا سألت عنها فهي قريب ه اظلت الاحدية فكان حكما
الكلية فكان لوحا وجرى القلم على اللوح بالخلق ه امتنع ما لا تناهي
لا في كل شيء بل في الخلق وما ارتبط به ووجب في الامر فهناك الغير
المتناهي كم شئت ه لحظت الاحدية فكانت قدرة فلحظت القدرة
فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة وهناك افق عالم الربوبية عليها عالم
الامر تجري به القلم على اللوح فتتكثر الوحدة حيث يغشى السدرة
ما يغشى ويلقى الروح والكلمة وهناك عالم الامر يليها العرش والكرسي

والسموات

والسموات وما فيها كل يسبح بحمده ثم يدور على
المبدأ وهناك عالم الخلق ه تلتفت منه الى عالم
الامر وما يكونه كل من ذاته ه لك ان تلحظ عالم الخلق
فترى فيه امارات الصنعة ولك ان يعرض الوجود عنه
فتلحظ عالم الوجود المحض وتعلم انه لا بد من وجود بالذات
فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود
المحض وانت نازل تعرف بالنزول ان ليس هذا ذاك تعرف
بالصعود ان هذا هذا سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد ه اذا عرفت اولا
الحق وعرفت ما ليس بحق وان عرفت الباطل اولا عرفت ما لم تعرف
الحق فانظر الى الحق فانك لا تحب الآفلين بل توجه وجهك ه ان ليس
قد استبان لك ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين لا يشاركه
ند ولا يقابله ضد ولا يتجزى مقدارا ولا حدا ولا تختلف ماهيته وهويته
ولا تتغاير ظاهريته وباطنيته فانظر ما تصله مشاعرك وتمثله ضمائرك
لك لا تجده فليس ذلك الا مباينا له فهذا منه فرع هذا اليه فقد عارفه ه
كل ادراك فاما ان يختص بملايم او بغير ملايم مناف او بما ليس بملايم ولا مناف
اللذة ادراك الملايم والاذى ادراك المنافي ان لكل ادراك كمالا ولذته
ادراكه للشهوة ما تستطيبه وللغضب الغلبة وللوهم الرجاء ولكل حس ما يعد له
ولما هو اعلى الحق وخصوصا الحق بالذات ه كل كمال من هذه معشوق
دراكه ه النفس المطمئنة كمالها الحق الاول فادراكها عرفانها بالحق الاول
بزينة قدسه على ما يتجلى بها هو اللذة القصوى ه كل مدرك منشبه من
جهة بما يدرك تشبه التقبل والاتصال فالنفس المطمئنة ستقى الطرف

عن اللذة الحقيقية محجوب عن الاتصال بغيري الحق
ومتعطل عن ذاتها فاذا رجعت الى ذاتها حالت لها
اقت ٥ ما كل نايل للذة تشعر بها ولا كل محتاج
الى صحة يفطن لها بل قد يعاق ٥ اليس الممرور يستخبث
الحلو ويستبشع اليس من به جوع بوليموس يعاف
الطعام وبدنه يذوب جوعا ٥ ما كل مستلب في سبب
موم الحس به اليس الخدر لا يولمه احراق النار واحماد
الزمهرير ٥ ما حال الممرور اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج
ومن به جوع بوليموس اذا استفرغ عن معدته الاذى والخدر اذا
سرت قوة الحس وجارحته اليس الاول يستلذ الحلو ويستلذ اذا اليس
الثاني تعلقه الجوع احلاق اليس الثالث نهكه الالم انها كا وكك اذا كشف
عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد ٥ وان لك منك غطا فضلا عن لباسك
من البدن فاجهد ان تتجرد فحينئذ تلحق فلا تسأل عما تباشره فان المت
فويل لك وان سلمت فطوبى وحسن مآب ٥ لكم انت في بدنك
تحته كانك لست في بدنك وكانك من صقع الملكوت فترى ما لا عين
رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحق لك عند الحق عهدا
الى ان يأتيه فردا ٥ ما تقول في الذي عند الحق من الحق وهنالك صورة
العشق فهو معشوق لذاته وان لم يعشق لذيذ عند ذاته وان لم يحق ثم
وجوده فوق التمام فصل للشيخ على الانام ٥ عن شيء هو الحق ان تركها
او تركه عجزا ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة الخمول ومن تركه
عجزا فقد اقام عذرا او هو متخيل فيشرق ويسرع فيلحق وهو لا يضيع اجر
المحسنين ٥ صلت السما بدورانها والارض برجحانها والماء بسيلانه

والمطر بهطلانه وقد يصلي له ولا يشعر ولذكر الله اكبر ٥ ان الروح الذي
لك من جوهر عالم الامر لا يتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين لاشارة
ولا يتردد بين سكون وحركة فلذلك يدرك المعدوم الذي فات والمنتظر الذي
هو آت ويسبح في الملكوت وينتقش من خاتم الجبروت ٥ انت من جوهرين
احدهما متشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن متجزئ منقسم والثاني مباين
للاول في هذه الصفات غير مشارك له في حقيقة الذات تناله العقل ويعرض
عنه الوهم فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الامر لان روحك من امر ربك
وبدنك من خلق ربك ٥ النبوة تختص في روحها بقوة قدسية تذعن لها
غريزة عالم الخلق الاكبر كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر فتاتي بمعجزات
خارجة عن الجبلة والعادات ولا تصدأ مرآتها عن انتقاش بما في اللوح
المحفوظ من الكتاب الذي لا يبطل وذوات الملائكة التي الرسل فتبلغ مما عند الله
الملائكة صور علمية جواهرها علوم عبادية ليست كالواح فيها نقوش او صدور
فيها علوم بل هي علوم عبادية قايمة بذواتها تلحظ الامر الاعلى فتنطبع في هوياتها
تلحظ وهي مطلعة لكن الروح القدسية تخاطبها في اليقظة والروح البشرية
تعاشرها في النوم ٥ ان الانسان منقسم الى سر واعلان اما علانيته فهذا
الجسم المحسوس باعضائه وامشاجه وقد وقف الحس على ظاهره ودل
التشريح على باطنه واما سره فقوى روحه ٥ ان قوى روح الانسان
ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك والعمل ثلثة اقسام
نباتي وحيواني وانساني والادراك قسمان حيواني وانساني فهذه
الاقسام الخمسة موجودة في الانسان ويشاركه في كثير منها غيره ٥ العمل النباتي
فرعرض حفظ الشخص وتنمية وحفظ النوع وتتمته بالتوليد وقد تسلط عليها
احدى قوى روح الانسان وتقوم لسمو ذلك القوة النباتية ولا حاجة بنا الى شرحها

بحجة من الجهة في العمل الحيواني جذب النافع وتقتضيه الشهوة ودفع الضار وتستدعيه الحرب
وتتولاه الغضب وهذه من قوى روح الانسان في العمل الانساني اختيار الجميل
والنافع في القصد المعهود اليه بالحيوة العاجلة وتسد فاقة النفس السوء على العدل
ويهدي اليه عقل بعنوه الاصيل في الادراك تناسب الاشخاص وكان ان الشمع
يكف اجنبيا عن اي تم حتى اذا عانقه معانقة صامتة رحل عنه معرفة وشاكله صورة كك
المدرك يكف اجنبيا عن المدرك فاذا اخلس عنه صورته عقل معه الموفق كالحس باحد
من المحسوس صورة تستودعها الذكر فيتمثل في الذكر وان غاب المحسوس في الادراك
الحيواني اما في الظاهر واما في الباطن والادراك الظاهر بالحواس الخمس التي المشاعر
والادراك الباطن من الحيوان للوهم وحواله كل حس من الحواس الظاهرة تتأثر عن
المحسوس مثل كيفيته فان كان المحسوس قويا خلف فيه صورته زمانا وان زال
كالبصر اذا حدق الشمس تمثل فيه شبح شمسي فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه
ذلك الاثر زمانا وربما استولى على عريرة الحدقة فاعشاها وكذلك السمع اذا عزل
عن الصوت القوي باشره طنين تتبعه مدة ما وكذلك حكم الرائحة والطعم وهذا
في اللمس اظهر في البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر ما دام بحذائه فاذا زال
ولم يكن قويا انسلخ في السمع صوته تتموج فيها الهواء المنقلب عن متصاكين على شكله
فيسمع في اللمس عضو معتدل الحس ما يحدث فيه من استحالة بسبب ملاقي مؤثر
وكذلك حال الشم والذوق في اول المشاعر الظاهرة شرك وحبائل لاصطياد ما يقتنصه
الحس من الصور ومن ذلك قوة تسمى مصورة وقد رتبت في مقدم الدماغ وهي
التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس او ملاقاتها
فيزول عن الحس وتبقى فيها وقوة تسمى وهما وهي التي تدرك من المحسوس ما ليس
مثل القوة التي في الشاة التي اذا تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة
تحسب عداوته ورداءته فيه اذ كانت الحاسة لا تدرك ذلك وقوة تسمى حافظة

الحافظة

وهي خزانة ما يدرك الوهم كما المصورة خزانة ما يدركه الحس وقوة تسمى متفكرة وهي التي
تسلط على الودايع في خزانتي المصورة والمفكرة فتخلط بعضها ببعض وتفصل
بعضها من بعض وانما تسمى متفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل فان
استعملها الوهم سميت متخيلة في الحس لا يدرك صرف المعنى بل خلطا ولا يستنبط
بعد زوال المحسوس فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان بل انسان له
زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك لو كانت تلك الاحوال
داخلة في حقيقة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم والحس مع ذلك ينسلخ عن
هذه اذا فارقه المحسوس فلا يدرك الصورة الا في المادة والا مع علائق المادة
والوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ولكنه يستنبط بعد زوال المحسوس
فان الوهم والتخيل ايضا لا يحضران في الباطن صورة الانسانية صرفة بل على نحو ما يحس
من خارج مخلوطة بزوائد وغواشي من كم وكيف واين ووضع فاذا حاول
ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك
انما يمكنه استثبات صورة الانسانية المخلوطة المأخوذة عن الحس وان فارق
المحسوس الروح الانسانية هي التي يتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه
اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث يشترك فيه الكثير وذلك بقوة لها تسمى العقل
النظري وهذه الروح كمرآة وهذا العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات
ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم الاشباح في المرايا الصقيلة اذا لم يفسد
صقالها بطبع ولم يعرض بجهة صقالها عن الجانب الاعلى شغل بما تحتها من
الشهوة والغضب والحس والتخيل فاذا اعرضت عن هذه وتوجهت تلقاء عالم الا
لحظت الملكوت الاعلى واتصلت باللذة العليا في الروح القدسية لا تشغلها
جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن وتتعدى تأثيراتها ربما
الى اجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكية بلا تعليم من الناس في

الارواح العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر فاذا مالت الى الظاهر
غابت عن الباطن واذا ركنت من الظاهر الى شيء غابت عن الآخر واذا جنحت من
الباطن الى قوة غابت عن اخرى فلذلك البصر يخل به السمع والخوف يشغل عن
الشهوة والشهوة تشغل عن الغضب والفكر يصد عن التذكر والتذكر يصد عن التفكر
والروح القدسية لا يشغلها شان عن شان فان الحد المشترك بين الباطن والظاهر قوة
هي مجمع تادية الحواس وعندها بالحقيقة الاحساس وعندها يرتسم صورة المتحرك
بالعجلة فتبقى الصورة محفوظة فيها وان زالت حتى يحس بخط مستقيم او خط مستدير
من غير ان يكون كذلك الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها وهذه القوة ايضا مكان
لتقرير الصور الباطنة فيها عند النوم فان المدرك بالحقيقة ما يتصور فيها
سواء ورد عليها من خارج او صدر اليها من داخل فما تصور فيها حصل
مشاهدا فان استوهنها الحس الظاهر تعطلت على الباطن فاذا عطلها الظاهر تمكن منها
الباطن الذي لا يهدا فتشبح فيها مثل ما يحصل في الباطن حتى يصير مشاهدا كما في
النوم وربما جرب الباطن جاذب حدث شغله فاستبدت حركة الباطن واشتدت اذا
يستولي السلطانية فتح لا يخلو من وجهين اما ان يعدل العقل حركته ونفس عليه
واما ان يعجز عنه فيغرب من جوازه فان اتفق من العقل عجز ومن الخيال
تسلط قوي بما يتمثل في الخيال قوة تماثلها في هذه المرآة فيتصور فيها الصورة
المتخيلة فيصير مشاهدة كما يعرض لمن تغلب في باطنه استشعار امر او تمكن
خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا فهذا التسلط ربما قوي الباطن وقصر عنه
يد الظاهر فلاح فيه شيء من الملكوت الاعلى كاخبار بالغيب كما يلوح في النوم عند هدو
الحواس وسكون المشاعر فيرى الاحلام فربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا
بحالها فلم يحتج الى عبارة وربما اشتغلت القوة المتخيلة بحركاتها التشبيهية
عن المرئي نفسه الى امور تجانسه فيحتاج الى التعبير والتعبير هو حدس من المعبر

يستخرج

يستخرج به الاصل عن الفرع وليس من شان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل
ولا من شان المعقول من حيث هو معقول ان يحس ولن يتم الاحساس الا بآلة
جسمانية فيها يتشبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة ولن يتم
الادراك العقلي بآلة جسمانية فان المتصور فيها مخصوص والعام المشترك فيها متقرر
غير منقسم بل الروح الانسانية التي تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسماني
ولا متحيز ولا متمكن بل غير داخل تحت وهم ولا مدرك بالحس لانه من عالم الامر فاذن
الحس تصرفه فيما هو من عالم الامر وما هو فوق الخلق والامر فهو محجوب عن الحس
والعقل وليس حجابه غير انكشافه كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلنت كثيراه
الذات الاحدية لا سبيل الى ادراكها بل تعرف بصفاتها وغاية السبيل اليها
الاستبصار بان لا سبيل اليها تعالى عما يصفه الجاهلون هذه الملائكة ذواتها
الحقيقية ولها ذوات بحسب القياس الى الناس فاما ذواتها الحقيقية فامرية
وانما يلاقيها من القوى البشرية الروح الانسانية القدسية فاذا تخاطبا انجذب
الحس الباطن والظاهر الى فوق فيتمثل لهما من الملك صورة بحسب ما يحتملها فيرى
ملكا على غير صورته ويسمع كلامه صوتا بعد ما هو وحي والوحي لوح من مراد الملك
للروح الانساني بلا واسطة وذلك هو الكلام الحقيقي فان الكلام انما يراد به تصوير
ما يتضمنه باطن المخاطب في باطن المخاطب ليصير مثله فاذا عجز المخاطب عن مس
باطن المخاطب بباطنه مس الخاتم الشمع فيجعله مثل نفسه اتخذ فيما بين الباطنين
سفيرا من الظاهر فتكلم بالصوت او كتب او اشار واذا كان المخاطب
روحا لا حجاب بينه وبين الروح اطلع عليه اطلاع الشمس على الماء الصافي فتنتقش القوة
المذكورة حيث به فيكون الموحى اليه يتصل بالملك بباطنه ويتلقى وحيه بباطنه ثم
يتمثل للملك صورة محسوسة ولكلامه اصوات مسموعة فيكون الملك والوحي يتادى
الى قواه المدركة من وجهين ويعرض للقوى الحسية شبه الدهش وللموحى اليه

سببه الغشي ثم تسري عنه فلا نظن ان القلم آلة جمادية او اللوح بسيط مسطح
او الكتابة نقش مرقوم بل القلم ملك روحاني والكتابة تصوير الحقائق فالقلم
يلقي ما في الامر من المعاني ويستودعه اللوح بالكتابة الروحانية فينبعث القضاء
من القلم والتقدير من اللوح اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد والتقدير
فيشتمل على مضمون التنزيل بقدر معلوم ومنهما يسيح الى الملائكة التي في السموات
ثم تفيض الى الملائكة التي في الارضين ثم تحصل المقدر في الوجود فكل ما لم يكن
فكان فله سبب ان يكون المعدوم سببا لحصوله في الوجود وليس اذا لم يكن
سببا ثم صار سببا فلسبب صار سببا وينتهي الى مبدأ ترتبت عنه اسباب
الاشياء على ترتيب علمه فيها فلن يحدث في عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا
الا عن سبب ويرتقي الى سبب الاسباب ولا يجوز ان يكون الانسان مبتديا
فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجة التي ليست باختياره
ويستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب الى التقدير والتقدير يستند
الى الفعل بما يريده ويختاره ما شاء استكشف عن اختياره هل هو حادث فيه
بعد ما لم يكن او غير حادث فيه فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك
الاختيار لا ينفك عنه ولزم القول بان اختياره مقتضى فيه من غيره وان كان
حادثا ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث احدثه
فاما ان يكون هو او غيره فان كان هو نفسه فلا يخ اما ان يكون ايجاده للاختيار
بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية او يكون وجود الاختيار فيه لا باختياره
فيكون مجبولا على ذلك الاختيار من غيره وينتهي الى الاسباب الخارجة عنه التي
ليست باختياره فينتهي الى الاختيار الازلي الذي اوجب ترتيب الكل
على ما هو عليه فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الراس
فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة

الازلية فكل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص كزيد او شيء عام كالانسان والعام
لا يقع عليه روية ولا يتصل بحاسة واما الشيء الخاص فاما ان يدرك باستدلال
او بغير استدلال واسم المشاهدة يقع على ما يثبت وجوده في ذاته الخاصة بعينها
من غير واسطة استدلال فان الاستدلال على الغائب والغائب ما لم يكن الا بالاستدلال
وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانيته بلا شك فليس بغائب فهو شاهد وادراك
الشاهد هو المشاهدة اما بمباشرة وملاقاة واما من غير مباشرة وملاقاة وهذا
هو الروية والحق الاول لا يخفى عليه ذاته وليس باستدلال فيجوز على ذاته المشاهدة
كما ان ذاته فاذا تجلى لغيره مغنيا عن الاستدلال وكان بلا مباشرة ولا مماسة
كان مرئيا لذلك الغير حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا او مذوقا
او غير ذلك واذا كان في قدرة الصانع ان يجعل قوة هذا الادراك في عضو البصر
اعني البصر الذي يكون بعد البعث لم يبعد ان يكون تعم مرئيا بعد القيمة من غير تشبيه
ولا تكييف ولا اثبات جهة ولا محاذاة تعالى عما يشركون فكل تعذر في ادراك فلانه ليس له
ضوء صراح فهو ظاهر كل شيء يخفى اما لسقوط حاله في الوجود حتى يكون وجوده وجودا
ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعجز قوة المدرك عنه
ويكون حظه من وجوده قويا مثل نور الشمس بل قرص الشمس فان الابصار اذا
رمقته ابت حسيرا وخفي شكله عليها كثيرا واما ان يكون لستر والستر اما مباين
كالحائط يحول بين البصر وبين ما وراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة
الشيء واما ملاصق غير مخالط فالمخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الانسانية
التي غشته فهي خفية فيها وكذلك سائر الامور المحسوسة فالعقل يحتاج الى تقشيرها
عنه حتى يخلص الى حاق كنهها والملاصق مثل الثوب للابس وهو في حكم المباين
الملاصق والمباين يختلفان في توقفهما الادراك عندهما لانهما اقرب الى المدرك
الموضوع يخفي الحقيقة الجلية بما يتبع انفعالاته من اللواحق الغريبة كالنطفة

الصورة صح

التي تكسى الصورة الاثنينية فاذا كانت كثيرة معتدلة كان الشخص عظيم الجثة حسن البشرة
وان كانت يابسة قليلة كان بالضد وكذلك مع طباعها المختلفة احوال غريبة مختلفة
القرب مكاني ومعنوي والحق غير مكاني فلا يتصور فيه قرب وبعد مكاني والمعنوي
اما اتصال من قبيل الوجود واما اتصال من قبيل الماهية والاول الحق لا يناسب
شيئا في الماهية فليس لشيء اليه نسبة اقرب وابعد في الماهية واتصال الوجود يقتضي
قربا اقرب من قربه وكيف وهو مبدأ كل وجود ومعطيه وان فعل بوسائط فالواسطة
واسطة فهو اقرب من الواسطة فلا خفاء بالحق الاول من قبيل ساتر ملاصق او مباين
قد تنزه الحق الاول عن ملابسة الموضوع وتقدس عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة
فما به يلبس ما في ذاته لا وجود اكمل من وجوده فلا خفاء به من نقص الوجود فهو في ذاته
ظاهر ولشدة ظهوره باطن وبه يظهر كل ظاهر كالشمس يظهر كل خفي ويستبطن لا عن خفاء
تفسير الفصل الذي بعده لا كثرة في هوية ذات الحق ولا اختلاط بل تفرد بلا
غواشي ومن هناك ظاهرية وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته ولكن عن ذاته
من حيث وحدتها فهي من حيث ظاهريتها وهي بالحقيقة تظهر بذاتها من ظهورها بالذات خ
يظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء وهو ظهور بالذات بعد ظهوره بالذات
فظاهريته الثانية تتصل بالكثرة وينبعث من ظاهريته الاولى التي هي الواحدة لا يجوز
ان يقال ان الحق الاول يدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور كما
ندرك نحن الاشياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا فيكون هي الاسباب
لعالمية الحق بل يجب ان نعلم انه يدرك الاشياء من ذاته تقدست اذا لحظ ذاته
لحظ القدرة المستعلية فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل فيكون علمه بذاته سبب
علمه بغيره ويجوز ان يكون بعض العلم سببا لبعض العلم مثلا فان علم الحق الاول
بطاعة العبد الذي قدر طاعته سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بان ثوابه غير منقطع
سبب لعلمه بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعده هوى النار ولا يوجب في اقتبلته

وبعدية

وبعدية يعني الزمان بل بوجب القبلية والبعدية التي بالذات ويقال على وجوه فيقال
قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي ويقال قبل بالطبع للذي لا يوجد الآخر دونه ويوجد
يوجد دون الآخر مثل الواحد للاثنين ويقال قبل بالترتيب كالصف الاول قبل الثاني
اذا اخذت من جهة القبلة ويقال قبل بالشرف مثل ابي بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات
وفي استحقاق الوجود مثل ارادة الله وكون الشيء فانهما يكونان معا لا تأخر لكون
الشيء عن ارادة الله في الزمان لكنه متأخر في حقيقة الذات لانك تقول لما اراد الله
كان الشيء وتقول ولا اراد الله ثم كان الشيء ولا تقال لما كان الشيء اراد الله
ولا اولا كان الشيء ثم اراد الله وهذا هو القبل بالذات ليس علمه بذاته
مفارق لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته
وفيها الكثرة الغير المتناهية بحسب كثرة المعلومات الغير المتناهية بحسب مقابلة
القوة والقدرة الغير المتناهيين فلا كثرة في الذات بل بعد الذات فان الصفة
بعد الذات لا بالزمان بل ترتيب الوجود لكن لتلك الكثرة ترتيب يقرب الى الذات
يطول شرحه والترتيب يجمع الكثرة في نظام والنظام وحدة ما واذا اعتبر الحق
ذاتا وصفات كان كل وحدة فانها الكل متمثل في قدرته وعلمه فيهما حقيقة
صورة خ الكل مقدرة ثم تكسى المواد فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليهما
احدية ذاته تفسير الفصل بعده يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه يقال حق
للمخبر عنه اذا طابق القول يقال حق للموجود الحاصل يقال حق للذي لا سبيل
للبطلان اليه والاول تعالى حق من جهة المخبر عنه حق من جهة الوجود لكنا اذا
قلنا له حق فلانه الواجب لا يخالطه بطلان وبه يجب وجود كل باطل الا كل شيء
ما خلا الله باطل هو باطن لانه شديد الظهور غلب ظهوره على الادراك
فخفي هو باطن من حيث الاثار تنسب الى صفاته وتحتجب عن ذاته فتصدق بعينها

للقدرة والعلم يعني في القدرة والعلم مساغا وسعة فاما الذات فهي ممتنعة
ويقف فلا يطلع على حقيقة الذات فهو باطن باعتبارنا وذلك لا من جهاته وظاهر
باعتباره من جهة اذا اكتسبت ظلا من صفاته فقطعك ذلك عن صفات البشرية
وقرع عرقك عن ملبس الجسمانية فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا تدرك
فالتذذت بان تدرك ان لا تدرك فلذلك عليك ان تاخذ من بطونه الى ظهوره
فتطرف الى الافق الاعلى وعالم الربوبية وتبطن عن الافق الاسفل وعالم البشرية ه
الحد يولف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق فيكون الحيوان
جنسا والناطق فصلا ه الموضوع هو الشي الحامل للصفات والاحوال
المختلفة مثل الماء للجمود والغليان والخشب للكرسوية والبابية والثوب
للسواد والبياض هو اول من جهة انه منه يصدر كل وجود لغيره وهو اول
من جهة انه اولى بالوجود وهو اول من جهة ان كل زماني ينسب اليه يكون
قد وجد زمان لم يوجد معه ذلك الشي ووجد هو اعني مولاه فيه ه هو اول
لانه اذا اعتبر كل شي كان فيه اولا اثره وثانيا قبوله لا بالزمان هو
اخر لان الاشيا اذا نسبت الى اسبابها ومباديها وقف عنده المنسوب ه
هو آخر لانه الغاية الحقيقية في كل طلب والغاية مثل قولك السعادة
في قولك لم شربت الدواء فيقول لتغير المزاج ولم اردت ان تغير
المزاج فيقول للصحة ولم طلبت الصحة فيقول للسعادة والخير ثم لا يسال
عليه سوال فيجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره ه فالحق
الاول مقبل لكل شي طبعا وارادة بحسب طاقته على ما يعرفه الراسخون في العلم
تفصيل الجملة وكلام طويل فهو معشوق الاول فلذلك هو اخر كل غاية اول
في الفكر اخر في الحصول ه هو اخر من جهة ان كل زماني فقد يوجد زمان

تاخ

تأخر عنه ولا يوجد عن الحق ه هو طالب اي جالب الكل الى النيل منه.
١ محبته هو غالب اي مقتدر على اعدام العدم
وسلب الماهيات ما يستحقها بنفسها
من البطلان وكل شي هالك الا وجهه
تمت رسالة النوروزية للشيخ
الرئيس ابي علي الحسين بن
عبد الله بن سينا البخاري
ام م

٩

اثبات واجب الوجود بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين مولانا جامي

الوجود اي ما بانضمامه الى الماهيات يترتب عليها آثارها المختصة بها موجود فانه لو لم يكن
موجودا لم يوجد شي اصلا والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الماهية مثل انضمام
الوجود اليها غير موجودة قطعا فلو كان الوجود ايضا غير موجود لا يمكن ثبوت احدهما
للآخر فان ثبوت شي لشي فرع لوجود المثبت له واذا لم يثبت احدهما للآخر لم تكن الماهية
معروضة للوجود كما ذهب اليه اهل النظر ولا عارضة له كما ذهب اليه القائلون
بوحدة الوجود فلا يكون موجودة فان قلت هذه المقدمة مخصوصة بما عدا الوجود والمراد
بها ان ثبوت شي هو غير صفة الوجود فرع لوجود المثبت له واما ثبوت الوجود لشي
فانما هو مشروط بوجود المثبت له حين ثبوت الوجود له لا قبله ولا شك انه حين ثبوت
الوجود له موجود بنفس ذلك الوجود قلنا التخصيص والاستثناء انما يجري في احكام
الطبيعة لا العقليات الصرفة لاسيما الضروريات والانصاف راجع وجدانه وانصف
من نفسه ادرك انضمام امرين معدومين في ظرف الخارج من غير قيامهما او قيام احدهما
بوجود خارجي لا يجوزه العقل بل يشهد بامتناعه فان قلت الماهية باعتبار
وجودها العقلي معروضة للوجود الخارجي فيكون ثبوت الوجود الخارجي لها في العقل
فرعا لوجودها لا في الخارج قلنا ننقل الكلام الى وجودها العقلي بان نقول ثبوت
الوجود العقلي لها في العقل موقوف على وجود سابق لها فيه وثبوت الوجود السابق
على وجود سابق آخر فيتسلسل الوجودات وليس هذا من قبيل التسلسل في الامور
الاعتبارية التي تنقطع بانقطاع الاعتبار فان كل لاحق موقوف على سابقه
كما لا يخفى على المتدبر واما بطلان التالي فظاهر لا يحتاج الى البيان فثبت
ان الوجود موجود واذا كان موجودا وجب ان يكون وجوده بنفسه والا لتسلسل

فيكون

فيكون واجبا لامتناع زوال الشي عن نفسه ويلزم ان يكون حقيقة واحدة يلحقها التعدد
النسبي باضافتها الى الماهيات والا تعدد الواجب وقد برهنوا على امتناعه
فان قلت لا شك ان معنى الوجود مفهوم عرضي لا يصدق على شي قائم بنفسه مواطاة
كالمشي والضحك والتلون والسواد وامثال ذلك وانكار ذلك مكابرة فكيف يكون
ذات الواجب بنفس ذلك المفهوم قلنا كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام
زائدا على الوجود الخاص الواجبي وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير
كونها حقايق مختلفة على ما قال الحكماء يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة
موجودة اي حقيقة الوجود الواجب ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود
الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود فان قلت
اذا كان الموجود حقيقة هو الوجود ينبغي ان يكون الماهية عارضة له لا معروضة
والوجود معروضا لها مطلقا وهذا خلاف ما يفهم من قولنا الماهية موجودة فانه يفهم منه قطعا
ان الماهية متصفة بالوجود فهي معروضة والوجود عارض فكيف يصح قلنا اطلاق
الموجود عليها بالمعنى المذكور انما هو باعتبار اشتقاق هذه الصفة من الوجود
اذا اريد به هذا المفهوم العارض اللازم واما اذا اعتبر اشتقاقه منه اذا
اريد به تلك الحقيقة الموجودة فمعناه ذو الوجود لا المتصف به فان قلت هذه الحقيقة
باعتبار اطلاقها كلي طبيعي فما ذكرتم في معرض الاستدلال على وجودها معارض
بما استدل به على امتناع وجود الكلي الطبيعي قلنا لا نم اولا انها باعتبار اطلاقها
المذكور كلي طبيعي وان المراد باطلاقها لا يكون بها تعين لا كما مع التعينات
اللاحقة اياها في المراتب بواسطة تلبس الماهيات بها ولا يستلزم ذلك عدم تعينها
في نفسها بتعين يخرجها عن الكلية سلمنا انها بهذا الاعتبار كلي طبيعي لكن
لا نم امتناع وجوده كيف وكثير من الحكماء صرحوا بوجوده والكتب مشحونة بما ذكره

بعض المتأخرين في معرض الاستدلال على امتناع وجوده لا يخ عن وجه او وجوه
من الخلل ولنذكر اقوى ما ذكره وهو ما اورده في شرح المطالع ونبين وجه
الخلل فيه بعون الله سبحانه فان قلت الكلي الطبيعي لا وجود له في الخارج
وذلك بوجهين احدهما انه لو وجد الكلي الطبيعي لكان اما نفس الجزئيات
في الخارج او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام باسرها باطلة اما الاول
فلانه لو كان نفس الجزئيات يلزم ان يكون كل واحد من الجزئيات عين الآخر
في الخارج ضرورة ان كل واحد فرض عين الطبيعة الكلية وهي عين الجزئي الآخر
وعين العين عين فيكون كل واحد فرض عين واما الثاني فلانه لو كان جزءا منها
في الخارج لتقدم عليها بالوجود فلا يصح حمله عليها واما الثالث فضعفه اشهر
قلت ان اراد بكونه جزءا منها ان يكون موجودا في ضمنه جزء آخر في الخارج ويكون الجزئيات
عبارة عن مجموع الاجزاء لم ينحصر القسمة في الاقسام الثلثة وان اراد بكونه
متضمنا مع امر آخر خارجيا كان او اعتباريا فالحصر مسلم لكن لا نسلم عدم صحة
الحمل فانه اذا كان الموجود في الخارج هو الطبيعة فقط ويكون التمايز بين جزئياتها
بتعينات اعتبارية غير موجودة لا شك انه يصح الحمل ح فانه لا يوجد من
الجزئيات في الخارج سوى الطبيعة حتى يتصور عدم الاتحاد في الوجود لتقدم
او تأخر وثانيهما ان الطبيعة الكلية لو وجدت في الاعيان لكان الموجود
في الاعيان اما مجرد الطبيعة او مع امر آخر لا سبيل الى الاول والا لزم
وجود الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة واتصافه بصفات متضادة
وهو البين بطلانه ولا الى الثاني والا لم يخل من ان يكونا موجودين
بوجود واحد فذلك الوجود ان قام بكل واحد منهما لزم قيام الشيء الواحد
بمحلين مختلفين وانه مح وان قام بالمجموع لم يكن كل منهما موجودا بل المجموع

هو الموجود وان كانا موجودين بوجودين فلا يمكن حمل الطبيعة على افرادها
قلت ان كان المراد بمجرد الطبيعة اما ان يكون الطبيعة من غير انضمام امر
خارجي او من غير انضمام امر مطلقا خارجيا كان او اعتباريا فان كان
المراد الاول كما هو الظاهر من كلامه في ابطال الشق الاخير فلا نسلم انه لزم وجود
الامر الواحد بالشخص في امكنة مختلفة وكونه متصفا بصفات متضادة لم لا يجوز
ان يكون الطبيعة باعتبار تقيدها بتعين اعتباري عدمي تخصصا معينا وبتعين
آخر كذلك تخصصا آخر الى غير ذلك ويكون تمكنه في امكنة مختلفة واتصافه
بصفات متضادة باعتبار هذه الاشخاص المتمايزة المتغايرة بالامور
الاعتبارية وان كان المراد الثاني فلا نسلم ايضا الانحصار في القسمين
فان المراد من امر آخر ما يكون موجودا في الخارج كما يظهر من وجه ابطاله فيجوز
ان لا يكون الطبيعة مجردة ولا مع امر آخر موجود في الخارج بل مع امر عدمي
اعتباري كما مر وان حملت الامر على معنى اعم انتقل المنع الى قوله لم يخل
من ان يكونا موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين فانه على ذلك
التقدير يجوز ان يكون احدهما موجودا خارجيا والآخر امرا اعتباريا
قوله يكونان موجودين بوجود واحد او بوجودين مختلفين لقائل ان يقول
لا نم الحصر في الصورتين المذكورتين لم لا يجوز ان يكون احدهما
موجودا بنفسه والآخر موجودا به كما يقول به القائلون بوحدة الوجود
فلا يلزم محذور وقلنا صدق في هذه الصورة انهما موجودان بوجود
واحد فان احدهما موجود بنفسه والآخر به فلا يخرج عن القسمين فنقل
المنع الى انحصار الوجود الواحد في كونه
قائما بكل واحد منهما وكونه قيمة منهما
وكونه قائما بالمجموع فلا كذلك نفعا

تم رسالة وجود مولانا جامي
عليه الرحمة

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه الاستعانة على كل حال

الحمد لله الذي تجلى بذاته في باطن علمه مجالي ذاته وصفاته ثم انعكست آثار
تلك المجالي الى ظاهره من الباطن وصارت وحدته الكثرة كما شاهد ويعاين
والصلوة على من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى وعلى آله وصحبه الذين
لم يتغير رواية هذه الفضيلة بطول فهذه رسالة في تحقيق مذهب
الصوفية والمتكلمين والحكماء المتقدمين في تقرير قولهم في وجود الواجب لذاته
وحقايق اسمائه وصفاته وكيفية صدور الكثرة عن وحدته من غير نقص
في كمال قدسه وعزته وما يتبع ذلك من مباحث اخر يودي اليه الفكر
والنظر والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف ويصونها
عن كل متعصب متعسف وهو حسبي ونعم الوكيل ان في الوجود واجبا
والا لزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم ان لا يوجد شيء اصلا فان الممكن
وان كان متعددا لا يستقل بوجوده في نفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده
لغيره لان مرتبة الايجاد بعد الوجود وحيث لا ايجاد فلا موجود لا بذاته
ولا بغيره فاذن ثبت وجود الواجب ثم المشهور من مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة ان وجود الواجب بل وجود كل شيء عين ذاته
ذهنا وخارجا ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين الوجودات الخاصة
لفظا لا معنى وبطلانه ظاهر كما بين في موضعه بعدم زوال اعتقاد مطلقه
عند زوال اعتقاد خصوصه وبوقوعه مورد التقسيم المعنوي صرفه بعضهم
عن الظاهر بان مرادهما بالعينية عدم التمايز الخارجي اي ليس في الخارج شيء
هو الماهية وآخر قايم بها قياما خارجيا هو الوجود كما يفهم من تتبع دلايلهم
وذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات

وذلك

الثلج سمانه

وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا بالاضافة الى الاشياء كبياض هذا الثلج
وذاك وذاك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص وهذه الحصص مع ذلك
المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زايدة عليها ذهنا فقط
عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود
مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق مختلفة
متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقيقة ولا
بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس
ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور
وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين في العرضية بل الجوهر
والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود
اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات
وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض
هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة
متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم العارض الخارج عنها واذا اعتبر
تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا بالاضافة الى الماهيات فهذه الحصص
ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقايق فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود
وحصصه المتعينة بالاضافة الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقايق
فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة
والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وزايد خارج فيما سواه
اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زايدا على
الوجود الواجبي وعلى الموجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق

مختلفة يجوز ان يكون زايدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة
الواجب نعم كما ذهب اليه الصوفية القائلين بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم
الزايد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا
خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة
الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات
بالتشكيك واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات
لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا
الاختلاف بالكمال والنقصان في نفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار
لا يوجب تغاير الماهية الشيخ صدر الدين القونوي في رسالة الهادية
اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل [نقص خ قال ذلك عند]
ذلك عند المحقق الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اي حقيقة
كانت من علم ووجود وغيرهما فقابل المستعد لظهور الحقيقة من حيث تمام
منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل
والمفاضلة والتفاوت الواقع بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي
تعين تلك الحقيقة بعينها من حال التعينية في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من
حيث هي ولا تجزئة ولا تبعيض وما قيل لو كان الضوء والعلم نقصان
زوال المعنى ووجود المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يقصد
به الحكم بالاختلاف في الحقيقة ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه
هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب
الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات
الكونية والقوانين العلمية مع توحد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة

على

على هذه الطريقة دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه
عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن
عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدون وجود ذلك فوراء العقل اطوار
كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم
الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا
لا يكون خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة
بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة محيطة لا تحصر في التقيد ولا تعدد في التعين
مع ان وجود حقيقة كلية ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين
ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج وكل من تصدى لبيان امتناعه
بالاستدلال لا يخلو بعض مقدماته عن شائبة اختلال والمقصود هنا دفع الاستحالة
العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسألة لا اثباتها بالبراهين
والدلائل فان الباحثين عنها تصحيحا وردا وتقوية وتضعيفا ما قدروا
الا على حجج ودلائل غير كافية وشكوك وشبه ضعيفة واهية ومن الادلة
الدالة على امتناع وجود الكلي الطبيعي ما اورده المحقق الطوسي في رسالته
المعمولة في اجوبة المسائل التي سأل عنها الشيخ صدر الدين القونوي وهو
ان الشيء العيني لا يقع على اشياء متعددة فانه ان كان في كل واحد من
تلك الاشياء لم يكن شيئا بعينه بل كان اشياء وان كان في الكل من حيث
هو كل والكل من هذه الحيثية شيء واحد فلم يقع على اشياء وان كان في الكل
بمعنى التوزيع في احاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشيء وان لم يكن في شيء
من الاحاد ولا في الكل لم يكن واقعا عليه واجاب عنه المولى العلامة شمس الدين
الفناري في شرحه لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول وقال معنى تحقق
الحقيقة الكلية في افرادها تحققها تارة متصفة بهذا التعين واخرى بذلك

التعين فيه لا يقتضي كونها اشياء كما لا يقتضي تحول الشخص الواحد في احوال
مختلفة بل متباينة كونه اشياء حاشا ثم قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات
بالاوصاف المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما قلت هذا
استبعاد حاصل من قياس الكلي على الجزئي والغائب على الشاهد ولا بد
على امتناعه في الكلي ومنها ما افاده المولى قطب الدين الرازي وهو ان عدة
من الحقائق كالجنس والفصل والنوع يتحقق في فرد فلو وجبت امتنع الحمل
بين الوجودات المتعددة واجاب عنه العلامة العماري بانه من الجائز
ان يكون عدة من الحقائق المتناسبة موجودة بوجود واحد شامل لها من حيث
هي كالابوة القائمة بمجموع اجزاء الاب من حيث هو مجموع ولا يلزم من عدم
الوجودات المتعددة عدم الوجوب مطلقا بل هم مصرحون بان جعل
الجنس والفصل والنوع واحد واما الدلائل الدالة على وجوب الكلي
الطبيعي في الجملة قلت مما يفيد هذا المط على التعين بل على الاحتمال
مع انها مذكورة في الكتب المشهورة مع ما يرد عليها فلهذا اوجب الاعراض
عن الايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا المطلوب بعينه فنقول
لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخ اما ان يكون حقيقة الوجود او غيره
لا جائز ان يكون غيره ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره وهو الوجود
والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا
ثبت المط وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا فيه والا لتركب
الواجب فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة
عارضة فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت ان كان التعين
بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به تعينه اذا كان
ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا تسلسل وان كان بمعنى

التشخص

التشخص لا يجوز ان يكون عينه لان من المعقولات الثانية التي لا يحاذي
بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المشهورة في كتبهم ان ما يحكى
عنهم مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب
العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها
تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين اخر من التعينات الالهية والخلقية
فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها
ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذ تصوره العقل بهذا
التعين امتنع فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن
تحول وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا
وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة واعتبر ذلك
بالنفس الناطقة السارية في اقطار البدن وحواسها الظاهرة وقواها
الباطنة بل بالنفس الناطقة الكاملة فانها اذا تحققت بمظهرية الاسم
الجامع كانت الروح من بعض حقائقها اللازمة فيظهر في صور كثيرة
من غير تقيد وانحصار فيصدق تلك الصور عليها وتتصادق لاتحاد عينها
كما يتعدد لاختلاف صورها لذا قيل في ادريس عم انه هو الياس المرسل
الى بعلبك لا بمعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس الصورة
الالياسية والا كان قولا بالتناسخ بل ان هويته مع كونها قائمة في
بنية الياس الباقي الى الآن فيكون من حيث العين والحقيقة واحدة
ومن حيث تعين الصور اثنين كنحو جبرئيل وميكائيل وعزرائيل يظهرون
في ان الواحد في مائة الف مكان بصور شتى كلها قائمة بهم كذلك ارواح
الكمل كما يروى عن قضيب البان الموصلي انه كان يرى في زمان واحد

المتوهمين ظ

في مجالس متعددة مستقلا في كل امر غيرها في الآخر وطالما يسمع هذا الحديث اوهام المتوهمين
في الزمان والمكان بلغوا الرد والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد واما
الذين سنحوا التوفيق للنجاة من هذا المضيق فلما رأوه متعاليا عن الزمان والمكان منحوا ظ
علموا ان نسبته الى جميع الازمنة والامكنة سوية صورة واحدة حاضرة في مرايا متكثرة
متعددة مختلفة بالكبر والصغر والطول والقصر والاستواء والتحدب والتقعر
وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها تكثرت بحسب تكثر المرايا وتختلف
انطباعها بحسب اختلافاتها وان هذا التكثر غير قادح في وحدتها والظهور بحسب
كل واحدة من تلك المرايا غير مانع لها ان تظهر بحسب سائرها فالواحد الحق سبحانه
وتعالى وقد المثل الاعلى بمنزلة الصورة الواحدة والماهيات بمنزلة المرايا
المتكثرة المختلفة باستعداداتها فهو سبحانه يظهر في كل عين بحسبها من غير تكثر
وتغير في ذاته المقدسة من غير ان يمنعه الظهور باحكام بعضها عن الظهور باحكام
سائرها كما عرفته في المثال المذكور ثم ما كان الواجب تعالى عند جمهور
المتكلمين حقيقة موجودة بوجود خاص وعند شيخهم والحكماء وجودا خاصا احتاجوا
في اثبات وحدانيته ونفي الشريك عنه الى الحجج والبراهين كما اوردها في كتبهم
واما الصوفية القائلين بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم ان حقيقة الواجب تعالى هو الوجود
المطلق لم يحتاجوا الى اقامة الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه لا يمكن
ان يتوهم اثنينية وتعدد من غير ان يعتبر فيه تعين وتقيد فكل ما يشاهد او يتخيل
او يتعقل من المتعدد فهو الموجود او الوجود الاضافي لا المطلق نعم يقابله العدم
وهو ليس بشيء ثم ان للوجود الحق سبحانه وحدة غير زائدة على ذاته وهي اعتباره
من حيث هو هو وهي بهذا الاعتبار نعت للواحد بل عينه وهي المراد عند المحققين
بالاحدية الذاتية ومنها منشأ الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور اعني العددين

وهي

وهي اذا اعتبرت مع انتفاء جميع الاعتبارات سميت احدية واذا اعتبرت مع ثبوتها
سميت واحدية ذهب الاشاعرة الى ان لله سبحانه صفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة بل بمعنى ان
ذاته نعم ترتب عليه ما ترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية
في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف
ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في
القدرة فان ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا
الاعتبار قدرة وعلى هذا الحق الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة
بالاعتبار والمفهوم واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته سبحانه عين ذاته بحسب الوجود
غيرها بحسب العقل قال الشيخ رضي الله عنه قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق
الانبياء والاولياء يشهد بخلافه وقوم اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة
وذلك كفر محض وشرك بحت وقال بعضهم قدس الله اسرارهم من صار الى اثبات الذات
ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات
حق المغايرة فهو ثنوي كافر ومع كفره جاهل وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما
يكملها الصفات فاما ذات الله سبحانه فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج
في شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى فذاته كافية للكل في الكل
فهي بالنسبة الى المعلومات علم وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات
ارادة وهي واحدة ليست فيها اثنينية بوجه من الوجوه اطبق الكل على
اثبات علمه سبحانه الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وما كان المتكلمون

الخارجية

يثبتون صفات زائدة على ذاته لم يشكل عليهم الامر في تعلق علمه سبحانه بالامور
عن ذاته بصور مطابقة لها زائدة عليه واما الحكماء فلما لم يثبتوها اضطرب كلامهم
في هذا المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات ان الاول لما عقل ذاته بذاته
وكان معقولاته ولوازمه مترتبة ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته
تاخر المعلول عن العلة وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم
والمعلولات لا ينافي وحدته علمها الملزوم اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في
ذات العلة او مباينة لها فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته
المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان واجب الوجود واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المتقررة فيه واعترض عليه المحقق بانه لا شك
في ان القول بتقرر لوازم الاول في ذاته قول بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا
معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية وقول بكونه
محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول
غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة
الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء القائلين بنفي العلم عنه
وافلاطون باتحاد العاقل والمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام
هذه المعاني ثم اشار الى ما هو الحق عنده وقال العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك
انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك
مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها

المعلولات خ

المتقررة خ

بل

بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل
انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك
بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان
كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
بمحل لها فما كان كونك محلا لتلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير
حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له
من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله
لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله
للمعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيء واحد في الوجود
من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستفادة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية
تعقل ما ليس بمعلولات لها لحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجد
الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور

المتعقل ظ

لا بصور زائدة بل باعيان تلك الجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه
مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه واورد عليه بعض
شارحي فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي
معلومة للحق سبحانه قبل وجودها فكيف يكون علم الاول سبحانه بها عين وجودها وايضا
يبطل بذلك العناية المفسرة عند الحكماء بالعلم الازلي الفعلي المتعلق بالكليات كليا
وبالجزئيات ايضا كليا السابق على وجود الاشياء وايضا يلزم احتياج ذاته في اشرف
صفاته الى ما هو غيره صادر عنه والحق ان من انصف من نفسه علم ان الذي ابدع
الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود سواء كان العدم زمانيا او غير زماني
يعلم تلك الاشياء بحقايقها وصورها اللازمة لها الذهنية والخارجية قبل ايجاده
اياها ولا يمكن اعطاء الوجود لها فالعلم بها غير وجودها والقول باستحالة ان يكون
ذاته وعلمه الذي هو عين ذاته محلا للامور المتكثرة انما يصح اذا كانت غيره تعالى
كما عند المحجوبين عن الحق اما اذا كانت عينه من حيث الوجود والحقيقة وغيره باعتبار
التقيد والتعين فلا يلزم ذلك وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا بل شيء واحد يظهر بالمحلية
تارة وبالحالية اخرى   اذا علم الاول سبحانه ذاته بذاته فهو باعتبار انه يعلم
ويعلم يكون عالما ومعلوما وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زائدة عليه يكون علما
فهناك امور ثلثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار واذا اعتبر كون ذاته سببا
لظهوره على نفسه لحقه النورية واذا اعتبر كونه واجدا لمعلومه غير فاقد شيئا
اياه غير غايب عنه تعين بنسبة الوجود والشهود والواجدية والموجودية والشاهدية
والشهودية ولا شك ان علمه سبحانه بذاته وهذه الاعتبارات التي هي صفاته
لا يحتاج الى صورة زائدة عليه كذلك علمه بماهيات الاشياء وهوياتها فان ماهياتها
ليست عبارة الا عن الذات المتعالية متلبسة بامثال هذه الاعتبارات المذكورة

المنتشة المنفصل بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلي او جزئي فلا يحتاج في العلم بها
الى صورة زائدة فلا فعل هناك ولا قبول ولا حال ولا محل ولا الاحتياج في شيء
من كمالاته الى ما هو غيره صادر عنه تعالى الله عما يقول الظالمون قالت الحكماء علم
الاول سبحانه بالاشياء بسبب علمه بذاته لانه يعلم ذاته التي هي مبدأ لتفاصيل الاشياء
فيكون عنده امر بسيط وهو مبدأ العلم بتفاصيلها وهو علمه بذاته فان العلم
بالعلة يستلزم العلم بالمعلول سواء كانت بواسطة او لا فالعلم بذاته التي هي علة
ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم به ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثاني فيلزم
العلم به ايضا وهكذا الى اخر المعلولات فعلمه بذاته يتضمن العلم بجميع الموجودات اجمالا
فاذا انفصل ما فيه امتاز بعضها عن بعض وصارت منفصلة فهو كالبسيط يكون مبدأ
لتفاصيل امور متعددة فكما ان ذاته مبدأ لخصوصيات الاشياء وتفصيلها
كذلك علمه بذاته مبدأ للعلوم بالاشياء وتفصيلها ونظيره ما يقال في تضمن العلم
بالماهية العلم باجزائها اجمالا وكونه مبدأ لتفصيلها ولا يذهب عليك انه يلزم
من ذلك علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية فان الجزئيات ايضا معلولة كالكليات
فيلزم علمه بها ايضا وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي
جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية ولكن انكره بعض المتأخرين وقال نفي
تعلق علمه بالجزئيات مما احال عليهم من لم يفهم كلامهم وكيف ينفون تعلق علمه
بالجزئيات وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم ومذهبهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول بل لما نفوا عنه الكون في المكان جعلوا نسبة جميع الاماكن
اليه نسبة واحدة متساوية ولما نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة جميع الازمان
اليه نسبة واحدة فقالوا كما يمكن العلم بالامكنة اذا لم يكن مكانيا يكون عالما بان
زيدا في اي جهة من جهات عمرو وكيف يكون الاشارة منه اليه وكم من فرسخ بينهما
وكذلك في جميع ذوات العالم ولا يجعل نسبة شيء الى نفسه لكونه غير مكاني كذلك العلم
منهما

بالازمنة اذ لم يكن زمانيا يكون عالما بان زيدا في اي زمان تولد وعمرو في اي زمان
ولم يكن بينهما من المدة وكذلك في جميع الحوادث المرتبطة بالازمنة ولا يجعل نسبة شيء منها
الى زمان يكون حاضرا له فلا تقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود الآن
بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرا عنده متساوي النسبة اليه مع علمه بنسبة البعض
الى البعض وتقدم البعض على البعض اذا تقرر هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم
اوهام المتوغلين في المكان والزمان حكم بعضهم بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان
يختص به وبعضهم بكونه زمانيا ويقولون ان هذا اجازه وان ذلك لم يجئ له بعد
وينسبون من نفى ذلك عنه الى القول بنفي العلم بالجزئيات الزمانية وليست كذلك
وفي كلام الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم ان الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كمال ذاته
اولا شروط فيلزم كل شيء لازمه اولازم لازم وهلم جرا فالصانع الذي لا يشغله شان عن
شان واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بد وان يعلم ذاته ولازم ذاته ولازم
لازم جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا الى ما لا يتناهى وايضا في كلامهم ان الحق سبحانه وتعالى
لاطلاقه الذاتي له المعية الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشياء علمه بها فلا يعزب
عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فالحاصل ان علمه بالاشياء على وجهين
احدهما من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريق الحكماء والثاني من حيث احاطته
المحيط بكل شيء ولا يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشياء على وجه الثاني مسبوق بعلمه بها
على الوجه الاول فان الاول علم غيبي بها قبل وجودها والثاني علم شهودي بها عند
وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان بل العلم الاول بواسطة وجود متعلقه اعني المعلوم
نسبة باعتبارها يسمى شهودا وحضورا لا انه حدث هناك علم اخر فان قلت يلزم من
ذلك ان يكون علمه على وجه الثاني مخصوصا بالموجودات الحالية قلت نعم لكن الموجودات
كلها بالنسبة اليه حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده كما
في كلام بعض المحققين عن قريب   اتفق المتكلمون والحكماء على اطلاق القول

بانه مريد لكن كثر الخلاف في ارادته فعند المتكلمين من اهل السنة انها صفة قديمة زائدة
على الذات على ما هو شان سائر الصفات الحقيقية وعند الحكماء هي العلم بالنظام الاكمل
ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب
ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق
وتحرير المذهبين انا نقول لا يكفي ان مجرد علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي
في وقوعه بل يحصل لنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة ثم تحتاج
الى تحريك الاعضاء بالقوة المنبثة في العضلات فذاتنا هو الفاعل والقوة الفعلية
هي القدرة وتصور ذلك الشيء هو الشعور بالمقدور ومعرفة المصلحة هي العلم
بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميلان هي البالغة للشوق المتفرع على معرفة
الغاية فهذه امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء فالمتكلمون
المانعون تعليل افعاله بالاغراض يثبتون له ذاتا وقدرة زائدة على ذاته
وارادة كذلك ويجعلون للمجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم بالمصلحة فيكون بلا غرض
وغاية لا علة غائية واما الحكماء فاثبتوا له ذاتا وعلما بالاشياء هو عين ذاته
ويجعلون الذات مع العلم كافيين في الايجاد فعلمه عين قدرته وعين ارادته
اذ هو كاف في الصدور وليس له حالة شبيهة بالميلان النفساني الذي للانسان
فما يصدر بالنسبة الناشئة عن الذات مع الصفات يصدر عنه بمجرد الذات فهذا
معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور الفعل عنه كصدوره منا ولا كصدوره
من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه واما الصوفية المحققون فيثبتون
له سبحانه ارادة زائدة على ذاته لكن بحسب التعقل لا بحسب الخارج كسائر الصفات
فهم يخالفون المتكلمين في اثبات ارادة زائدة على ذاته بحسب الخارج والحكماء في نفيها مطلقا

ذهب المتكلمون كلهم الى انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس شيء منهما
لازما لذاته بحيث يمتنع انفكاكه عنه واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم
على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكور
لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما
كونه تعالى بمعنى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين
الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي هو الفيض والجود
لازمة لذاته كلزوم ساير الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم
الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين
صادقتان في حق الباري سبحانه واما الصوفية فيثبتون له سبحانه ارادة
زايدة على الذات والعلم بالنظام الاكمل واختيارا في ايجاد العالم لكن لا على
التجوز المفهوم من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما السخوط
ممكن الوقوع عنده فيترجح عنده احدهما لمزيد فايدة او مصلحة هو حاصل
هذا الشك في حقه سبحانه لانه احدي الذات واحدي الصفات وامره
واحد وعلمه بنفسه وبالاشياء علم واحد فلا يصح ان يراد به تردد وان كان
حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه فالاختيار الذي
انما هو بين الجبر والاختيار المفهومين للناس وانما معلوماته سواء قدر
وجوده او لم يقدر مرتسمة في عرصة علمه ازلا وابدا مرتبة لا الكل حسب نفس الامر
وان خفي ذلك على الاكثرين قالا ولو تردد بين امرين يتوهم امكان وجود كل
منهما انما هي بالنسبة الى المتوهم المتردد واما في نفس الامر فالواقع واجب وما عداه
مستحيل الوجود فان قلت قد استدل الفرغاني رحمه الله في شرحه للقصيدة التائية
بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل التكوين على المكونات ولو شاء

لجعله ساكنا ولم يمده على ان الحق سبحانه لو لم يشأ ايجاد العالم لم يظهر وكان له
ان لا يشاء فلا يظهر قلت قولهم ان لم يشأ لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث ما لم يشأ
لم يكن ولكن صدق الشرطية كما سبق لا يقتضي صدق المقدم او امكانه فلا ينافي
قاعدة الايجاب فضلا عن الاختيار الجازم المذكور فقولهم في الايجاد الكلي للعالم
كان له ان لا يشاء فلا يظهر انما هو لنفي الجبر المتوهم للعقول الضعيفة واما انه سبحانه
باعتبار ذاته الاحدية غني عن العالمين فالصوفية متفقون مع الحكماء في امتناع
صدق مقدم الشرطية الثانية مخالفون في اثبات ارادة زايدة على العلم بالنظام
الاكمل لازمة له بحيث تستحيل انفكاكها عن العلم كما تستحيل انفكاك العلم عن الذات
ثم اعلم ان المتكلمين بل الحكماء ايضا اتفقوا في ان القديم لا يستند الى الفاعل
المختار لان فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد مقارن لعدم ما قصد
ايجاده ضرورة فالمتكلمون اثبتوا اختيار الفاعل وذهبوا الى نفي الاثر
القديم والحكماء اثبتوا وجود الاثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار واما الصوفية
فهم جوزوا استناد الاثر القديم الى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار
والقول بوجود الاثر القديم فانهم قالوا افاد الكشف الصريح ان الشيء اذا اقتضى
امرا لذاته اي لا بشرط زايد عليه وهو المسمى عندهم او ان اشتمل على شرط او شروط
هي عين الذات كالنسب والاضافات فلا يزال على ذلك الامر ويدوم له ما دامت
ذاته كالعلم الاعلى فانه اول مخلوق حيث لا واسطة بينه وبين خالقه يدوم
بدوامه وكانهم تمسكوا في ذلك الى ما ذكره الآمدي من ان سبق الايجاد القصدي
الى وجود المعلول كسبق الايجاد الايجابي فكما ان سبق الايجاد الايجابي بالذات
لا بالزمان فيجوز مثله هنا بان يكون الايجاد القصدي مع وجود المقصود
زمانا ومتقدما عليه بالذات وح جاز ان يكون بعض الموجودات باختياره ازلا

بالواجب لذاته مع كونه مختارا فيكونان معا في الوجود وان تغاير التقدم والتأخر
بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة المفتاح بالذات وان كانت
معها في الزمان فان قيل انا اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد
كما ينبغي نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد
مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا قلنا تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتهما في الوجود زمانا
لان المحال هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبله وبالجملة فالقصد اذا كان
كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فقد يتقدم عليه زمانا
كقصدنا الى افعالنا فان قيل نحن اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد
جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتأثير فيه لا يعقل الا حال عدم حصوله
كما ان الايجاب لا يعقل الا حال حصوله وان كان سابقا عليه بالذات وهذا
المعنى ضروري لا يتوقف الا على تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي قلنا
الراجع الى وجدانه انما يدرك قصده وارادته الحادثة الناقصة لا الارادة
الكاملة الازلية ولا شك انهما يختلفان حكما فالاولى ليست كافية في تحصيل
المراد ولهذا يتخلف المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها
فاين احدهما عن الاخرى اعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والارادة
والقدرة لها اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بملاحظة
وحدته الصرفة ومرتبة غناه عن العالمين ومن هذا الاعتبار ازلية ابدية
كاملة لا شائبة نقص فيها وثانيهما ان نسبة الماهيات الغير المجعولة الى نوره
الوجودي نسبة المرائي الى ما ينطبع فيها ومن شان المتجلي بصفاته الكمالية
ان يظهر بحسب المجلى لا بحسبه فاذا تجلى في امر ما ظهرت صفاته الكمالية

فيه

الكمالية فيه بحسبه لا بحسب المتجلي سبحانه فيلحقها النقص لنقصان المحل فالعارف
اذا ادرك كمال وحدانيته اضاف كمال هذه الاسماء باعتبار ظهوره في مجاليه
صرافة وحدته وغير العارف اذا اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز بعض
المراتب عن بعض او نفاها عنه بالمرة تعالى الله عما يقول الظالمون
والدليل على كونه متكلما اجماع الانبياء عليهم السلام عليه فانه تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون
له الكلام ويقولون انه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له قديم وثانيهما ان كلام الله
مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث
فكلامه تعالى حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا
الى صحة القياس الاول وقدحت واحدة منهما في صحة صغرى القياس الثاني
وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة القياس الثاني
وقدحت واحدة منهما في صحة صغرى القياس الاول والاخرى في كبراه
فقالوا ان كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله
سبحانه هو بها امر وناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالكتابة او العبارة او الاشارة
فاذا عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فتورية
والاختلاف على العبارة دون المسمى والتفصيل في هذا المقام انه اذا اخبر الله
سبحانه عن شيء او امر به او نهى عنه الى غير ذلك واداه الانبياء عليهم السلام الى اممهم
بعبارات دالة عليه فلا شك ان هناك امورا ثلثة معاني معلومة وعبارات
دالة عليها معلومة ايضا وصفة يتمكن بها من التعبير عن تلك المعاني بهذه
العبارات لافهام المخاطبين ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه
وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة اليه تعالى فان كان
كلامه عبارة عن تلك الصفة فلا شك في قدمه وان كان عبارة عن تلك المعاني

والعبارات فلا شك باعتبار معلومية سبحانه انها قديمة لكن الكخيص في انها بل جملة سائر
عبادات المخلوقين ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله تعالى ازلا وابدا وان كان عبارة
عن امر وراء هذه الامور الثلثة فليس على اثباته دليل لقوم على ساق واما اثبته المتكلمون
من الكلام النفسي فان كان عبارة عن تلك الصفة فكما ظ وان كان عبارة عن
تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك ان قيامها سبحانه ليس الا باعتبار صورة
معلوميتها فليس صفة براسها بل هو من جزئيات العلم واما المعلوم نفسه سواء كان
العبارات او مدلولاتها فليس قائما به سبحانه فان العبارات لوجودها
الاصيل من مقولة الاعراض الغير القارة واما مدلولاتها فبعضها من قبيل
الاعراض الغير القارة فكيف تقوم به سبحانه ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية
ليتضح ما هو الحق ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام رحمه الله تعالى الكلام
على ضربين احدهما مطلق في حق الباري الثاني في حق الادميين اما الكلام
الذي ينسب الى الباري تعالى فهو صفة من صفات الربوبية فلا شبه بين
صفات الباري تعالى وصفات الادميين فان صفات الادميين زائدة على ذواتهم
لتكثر وحدتهم وتقوم انيتهم بتلك الصفات وتتعين حدودهم ورسومهم بها.
وصفة الباري لا تحد ذاته ولا برسمه فليست اذن اشياء زائدة على العلم
الذي هو حقيقة هويته تعالى ومن اراد ان يعد صفات الباري فقد اخطا
فالواجب على العاقل ان يتامل ويعلم ان صفات الباري لا تتعدد ولا تنفصل
عن بعض الا في مراتب العبارات وموارد الاشارات واذا اضيف علمه الى
اسماع دعوة المضطرين يقال سميع واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق
يقال بصير واذا افاض من مكنونات علمه على قلب احد الناس من الاسرار الالهية
ودقائق جبروت ربوبيته يقال متكلم فليس بعضه السمع وبعضه البصر

وبعضه

وبعضه الكلام فاذن كلام الباري ليس شيئا سوى افادة مكنونات
علمه على من يريد اكرامه كما قال الله تعالى فلما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
شرفه الله تعالى بقربه وقربه بقدسه واجلسه على بساط انسه وشافهه باجل
صفاته وكلمه بعلم ذاته كما شاء تكلم وكما اراد سمع وفي الفتوحات المكية
قدس الله تعالى سره مسطور ان المفهوم من كون القران حروفا امران الامر الواحد
المسمى قولا وكلاما ولفظا والامر الاخر يسمى كتابة ورقما وخطا والقران
يخط فله حروف الرقم وينطق به فله حروف اللفظ فلما يرجع كونه حروفا
منطوقا بها هل للكلام الذي هو صفته او هل للترجمة عنه فاعلم ان الله
قد اخبر بانه نبيه صلى الله عليه واله وسلم انه سبحانه يتجلى في القيامة في
صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كانت حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام
بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق
بجلاله وكما نقول تجلى في صورة كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم بحرف
وصوت كما يليق بجلاله وقال بعد كلام طويل فاذا تحققت ما قررناه
ثبت ان كلام الله هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرانا وتورية
وانجيلا وقال الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير فاتحة الكتاب
من جملة ما من الله به على عباده ارادة نفسه ان اطلعه على بعض
اسرار كتابه الكريم الحاوي على كل علم جسيم واراه انه ظهر عن
مقارعة غيبية واقعة بين صفة القدرة والارادة مصبغا
بحكم ما احاط به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة
لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام وعين حكم المخاطب
وحاله ووقته بالتبعية والاستلزام فالذي يظهر من كلام هؤلاء
الاكابر ان الكلام الذي هو صفته سبحانه ليس سوى افادته وافاضته

لمكنونات علمه تعالى عن مريدا اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة
من حروف وكلمات كالقرآن وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض
صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بوسط العلم والقدرة في البرزخ
الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه الصورية
المثالية كما يليق به سبحانه فالقياسان المذكوران في صدر المبحث
متعارضين في الحقيقة فان المراد بالكلام في القياس الاول الصفة
القائمة بذاته سبحانه وفي الثاني ما ظهر في البرزخ من بعض
المجالي الالهية والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم الفرق
بين الكلامين والله سبحانه اعلم قال بعضهم في قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
اعلم ان هذه المقابلة تختلف باختلاف العوالم التي تقع التقاول
فيها فان كان واقعا في العالم المثالي فهو شبيه للمكالمة الحسية
وذلك بان يتجلى لهم الحق تجليا مثاليا يتحدد لاجل بالصور
مختلفة كما نطق به حديث التحول فان كان واقعا في عالم الارواح
من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي فيكون قول الله لهم القاؤه
في قلوبهم المعنى المراد ومن هذا ينبه الفطن على كلام الله ومراتبه
فانه عين المتكلم في مرتبة وفي صفة قائمة به في اخرى كالكلام النفسي
وانه مركب من الحروف ومعبرها في عالمي المثال والحس بحكمها :
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله تعالى وجماعة ليس لقدرتهم فيها
بل الله اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا .

فاذا

فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون
فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد
بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه
تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وقال الحكماء
هو واقع على سبيل الوجوب
وامتناع التخلف بقدرة
يخلقها الله تعالى في العبد
قارنت حصول الشرائط
وارتفاع
الموانع
تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الرسالة المسماة بالفيض الالهي للشيخ الرئيس قدس سره

11 الحمد لله رب العالمين وصلوته على محمد وآله الطاهرين الافعال والانفعالات تتفاوت
بحسب تفاوت الامور العقلية النفسانية منها والجسمانية وذلك انه كلما كان الشيء اقوى
قوة واتم منة كان التاثير الصادر عنه ابلغ واظهر وكلما كان الشيء اتم استعدادا واشد
تهيؤا كان قبوله للتاثير الصادر عن غيره فيه ابلغ واظهر ولما كان كل فعل وانفعال انما
يكون بحسب القياس والاضافة اعني انه تاثير عن شيء آخر او تاثير في شيء عن آخر وكان الوجه
اما نفسانيا واما جسمانيا كان اقسام الفعل والانفعال اما نفسانيا في نفساني او نفسانيا
في جسماني او جسمانيا في نفساني او جسمانيا في جسماني كتاثير العقول المفارقة بعضها في بعض
وتاثير بعضها في بعض على ما عرف في الالهيات وكتاثير هذه العقول المذكورة في النفوس
البشرية مرة في اليقظة ومرة في المنام واما مثال فعل النفساني في الجسماني فكتاثير
القوى النفسانية في العناصر الاربعة من مزاج بعضها ببعض ليحدث المركبات المعدنية
والنباتية والحيوانية ثم تاثيرها في هذه المركبات من تغذيتها وتربيتها وانمائها الى
غير ذلك مما عرف وشرح في موضعه واما مثال الفعل الجسماني في النفساني فكتاثير الصور
المستحسنة او المستقبحة في النفوس الانسانية من استمالتها اليها مرة وتنفيرها عنها
اخرى واما مثال فعل الجسماني في الجسماني فكتاثير العناصر بعضها في بعض واحالة بعضها
الى بعض واستحالة بعضها عن بعض وذلك كاستحالة الماء الى الهواء والهواء الى الماء او استحالة
الهواء الى النار واستحالة النار الى الهواء وتاثير المركبات بعضها في بعض كتاثير
السموم والادوية في الابدان الحيوانية وغير ذلك مما لو شرعت في احصائه لطال
الكلام جدا واعلم انه يدخل تحت هذه الاقسام المذكورة ضروب الوحي والكرامات
وصنوف الآيات والمعجزات وفنون الالهامات والمنامات وانواع السحر والاعين

المؤثرة

المؤثرة واقسام النيرنجات والطلسمات اما الوحي والكرامات فانهما داخلتان تحت تاثير النفساني
في النفساني اذ حقيقته هو القاء الخفي من الامور العقلية باذن الله في النفوس البشرية المستعدة
لقبول مثل هذه الالقاء اما في حال اليقظة ويسمى الوحي واما في حال النوم ويسمى النفث
في الروع كما قال النبي صلعم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل
رزقها الا فاتقوا الله واجملوا في الطلب ولذلك قال ان الرؤيا الصالحة جزء من كذا
جزوا من النبوة واما هذا الالقاء اما الالقاء علم عقلي كما قال عز من قائل وعلمناه من لدنا
علما او اطلاع واظهار على امر غيبي كما قال عز اسمه عالم الغيب والشهادة فلا يظهر
على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والحال في الكرامات تقرب من ذلك الا
ان الفرق بينهما ان الوحي مختص بالمترشح للنبوة والرسالة وانذار الخليقة والكرامات
قد يكون لغير هؤلاء واما الآيات والمعجزات فان قسمين من اقسامها يدخلان
تحت تاثير النفساني في الجسماني وذلك ان اصناف المعجزات ثلثة صنف يتعلق بفضيلة
العلم الحقيقي وذلك ان يؤتى المستعد لذلك كمال العلم من غير تعليم وتعلم بشري
حتى يحيط بمباحث الله وعلى مقدار طاقة البشر بالله الحق وطبقات الملائكة وسائر
اصناف خلقه وكيفية المبدأ والمعاد الى غير ذلك على ما دل عليه قوله اوتيت جوامع
الكلم وما اجمعت عليه الامة من ان رسول الله صلعم كان قد اوتي علم الاولين والآخرين
وقوله عز وجل وعلمك ما لم تكن تعلم واشتهر من امره انه الرسول الامي ودل عليه قوله تعالى
وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك ومثل هذه النفس قيل انه يكاد زيتها
يضيء ولو لم تمسسه نار فيشتعل فيها دفعة واحدة ويحيلها الى جوهره وصنف يتعلق
بفضيلة التخيل القوي وذلك ان يلقى الى المستعد لذلك ما يقوى به على تخيلات
الامور الماضية والاطلاع على المغيبات الامور المستقبلة فيتلقى مما يلقى اليه كثيرا
من الامور التي تقدم وقوعها بزمان طويل فيخبر بها وكثيرا من الامور التي يريد ان
يكون في المستانف فينذر بها وبالجملة عن الغيب فيصيب فيها بشيرا او نذيرا او [illegible]

الانذار بالكاينات والدلالة على المغيبات على ما دل عليه قوله تعالى تلك من
انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها وقوله عز وجل ورسلا قد قصصناهم عليك
من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم
من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين ثم اخباره بموت النجاشي وقوله لرسول كسرى
ان ربي قتل ربك البارحة الى غير ذلك مما نطق به القران وشهد به الآثار المروية
الصحيحة فقد يحصل هذا المعنى لاكثر الناس في حال النوم بالرؤيا واما النبي فانما
يحصل ذلك في حالتي النوم واليقظة معا فهذان الصنفان متعلقان بالقوة المدركة
من النفس الانسانية وهما الداخلان تحت تاثير النفس في النفس ومن جملة هذين
الصنفين من المعجزات يتعلق اعجاز القران وذلك لما تضمنه مع الفصاحة و
البيان والوصف العجيب والنظم البديع الغريب من الدلالة على العلوم الحقيقية
المتعلقة بمعرفة الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر واما الصنف الثالث
من اصناف المعجزات فانه يتعلق بفضل قوة النفس المحركة التي يبلغ من قوتها
الاهلاكات من تدمير على قوم بريح عاصفة وصاعقة وتغريق قوم بطوفان وزلزلة
ويلحق بهذا الصنف انواع من الكرامات التي شرف بها قوم خصوا بها فيقدرون
على هذه الاشياء ما يستجاب من دعواتهم ويظهر فيهم من امور يحكم بانها خارجة عن
المجرى الطبيعي كما يحكى عن بعضهم انه اطاق بقوته فعلا او تحريكا يخرج عن
وسع مثله من البشر وكما يحكى عن بعضهم انه كان يخبر بالغيب فيصدق وكما
يحكى عن بعضهم انه كان يستسقي للناس فيسقون او يدعوا عليهم فيخسف
بهم ويزلزلون او يدعوا لهم فيتخلصون من الوباء والموتان وينجون
وكما يحكى عن بعضهم انه كان يخشع له السباع ولا ينفر منه الطير ولا يجب ان
يستبعد شيء من ذلك فقد انبا الحكماء عن السبب فيها كلها وهذا الصنف من
المعجزات هو الذي ذكرنا انه يدخل تحت تاثير النفس في الجسم ومن جملة

استوا

استوار معجزة من معجزات الانبياء امكنه ان ينسب كل واحدة منها الى واحد من
هذه الاصناف المذكورة والله الموفق للصواب واما الالهامات والمنامات
فانها داخلة تحت تاثير النفس في النفس ويكثر هذه الالهامات ويقل ويصدق
هذه المنامات ويكذب بحسب قوة استعداد النفوس البشرية وضعف استعدادها
بموجب صفائها وكدرها وخلوصها عن المحسوسات وتدنسها بها اما قرب عهدها
في الابدان واما في بعد ذلك ومقتضى السير والعادات التي يعتاد الانسان بها
او يتعودها وقد تصدق المنامات تارة بان يرى الامر على ما هو به وبصورته
من غير حاجة الى تاويل وتعبير وتارة بان يرى محاكيات الشيء وهذا يتفاوت
فربما كانت المحاكيات بعيدة وهذه يحتاج فيها الى تاويل وتعبير والسبب في هذه
الحال عن الانبياء واصحاب الكرامات ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها
من هيئة مشتهاة او ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبيهه او
الى ضده وبالجملة الى ما هو منها بسبب وعن هذا كل سانح الى هذه الانتقالات فاذا
الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال
والذكر ولا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن
في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبط الذكر بل انما يضبط انتقالات
التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا فترتسم الصورة ارتساما قويا ولا
يتشوش بالانتقالات فما كان عن الاثر الذي ذكرنا مضبوطا في الذكر في
حال نوم ويقظة ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج
الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه فانه يحتاج اما
الوحي فالى تاويل واما الحلم فالى تعبير هذا اذا لم يكن الرؤيا من اصناف
اضغاث الاحلام التي يكون سببها امزجة الابدان وغلبة احد الاخلاط و
حديث النفس او غير ذلك مما يزيل الرؤيا عن ان يحكم بصحتها ان كانت

على وجهها او كاحتياجها الى تاويل وتعبير ان كانت على سبيل التمثيل كما في ضروب الوسواس الخناس
العاملة في صدور الناس من الجنة والناس واما انواع السحر والاعين المؤثرة فان قسما من
السحر يدخل تحت تاثير النفس في النفس وقسما منه يدخل تحت تاثير النفس في الجسم
وقسما يدخل تاثير الجسم في النفس اما الصنف الاول فكتاثير النفوس البشرية القوية
قوتا التخيل والوهم منها في نفوس بشرية اخرى ضعيفة في تين القوتين منها كنفوس البله
والصبيان الذين لم يستول منهم قوتهم العقلية على قوة التخيل وترك عادة الانقياد للتخيل
اليها وتوهمها في امور ليست بموجودة من خارج واقعة تحت الحس او ليست بموجودة في
الخيال فتخيل اليها وتوهمها انها موجودة في الخيال او تخيل اليها وتوهمها في امور موجودة
حاصلة على صفة تلك الاحوال فتتخيل في اشيا متحركة انها ساكنة وفي اشيا ساكنة انها
متحركة وفي جمادات انها حية وفي حيوانات انها جمادات الى غير ذلك من اشيا بديعة وهذا كما كان
من شان موسى عم وهرون مع فرعون واصحابه ولما اتيه السحرة بمكرهم والقوا عصيهم وحبالهم
حتى صار موسى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى حتى ابطل الله تع ذلك بما اظهر على رسوله
من الصنف الثالث من المعجزات فانقلبت عصاه ثعبانا مبينا تلقف ما يافكون
وفي هذا الموقف سحروا اعين الناس واسترهبوهم وذلك بما ارتاضوا به ونشاوا
على مواخذة انفسهم به من القوة على تعريف الاعين والخيالات من الناس واقتدارهم
على تقليبهم اياها من حال الى حال ثم انهم قد يستعينون في تقييد هذا العمل والوصول
الى الغرض الاقصى منه بافعال وحركات تعرض منها تحسر حيرة وتخبال وقفة ودهشة
كالابراز في شي في غاية من دهش للبصر بحركته او يدهش اياه بخفقة او باشيا تبرق و
اشيا تمور وجميع ما تشغل الحس يضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا عجيبا او فرحا بها
اعتبال في فرصة الحلبة المذكورة واكثر ما يتم هذا في الذين هم بطباعهم الى الدهش اقرب
وبعقول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وقد يعين على ذلك الاسباب:
في الكلام المخلط والايهام بتسيير الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واما الصنف الثالث

من اصناف السحر فكتاثير القوة الوهمية من النفوس البشرية التي قويت فيها هذه القوة فيها في
اصل الخلقة واولعت بتقويتها بالعادة والاستعمال والرياضة والتوقف فانه قد يبلغ
من تاثير هذه القوة اعني الوهمية ان تزيل الطبايع عن حاق وجودها اما الى وجوده
واما الى رداءته وذلك لما في جبلة النفس العقل من طاعة المواد العنصرية الا ان
اراذل السحرة لا على سبيل ايثار الخير وصلاح النظام الطبيعي والاغراض شرعية
كلية متعلقة بالانواع بل على سبيل تحري الشر والفساد النظام والاغراض الخسيسة الجزوية
المتعلقة بالاشخاص فتسلط الواحد من صاحب هذا المعنا السحري قوة الوهمية المرتاضة
بذلك على التاثير في انسان اخر بعزيمة قوية بالغة موجهة على ما عرف في كتب النفس
من تعلق تمام تعلم النفس ووجوب تحريكها بقوة العزم المويد لقوة الشوق فاذا
صحت منها تلك العزيمة وقويت انتهكت الشخص المقصود واثرت فيه الاثر المطلوب واكثر
ذلك على سبيل الافساد وقصد الخلل والاضرار الا انه تقوى هذه القوة الوهمية
بما يتعلقها به وتقيده في السبب ولسيد دفعها نحو العمل لاجله من شي حتى قويت همتها وعزمتها
فيضم حبا بها الى اجسام وشد البعض بالبعض فيعقد بذلك القوة الوهمية ويشتها تصورها
لها وتذكرها اياها على الثبات على ما همت به وعزمت عليه من الامر المقصود او جمع
اجسام الى اجسام يحصل لها من الجمع والشد تاثير البعض في البعض كما يحكى عنهم من غرز
في اشيا تغرز فيها ومن دفن بعض الاجسام القابلة للتعفن ذي برعة في موضع من الارض تصل
اليها الانداوة وتاثير العفونة فيضعف بها الى غاية فقوى لعل القوة الوهمية في نفس الساحر
تتذكار ما همت به من الامور بتوسط تصور مثل هذه الاشيا بذكرها وحفظها اياها
في ذاتها فحملها ذلك على الثبات على العزيمة فيكون هذه لها كالداعية الى بلوغ كنه الامر
المقصود من التاثير المطلوب وقد يوجد امثال المثل في هذا الضبط يتعلق بقوى اخرى
نفسانية في امور مما يضعف بها القوى او يستعان به على تناتها على عزيمتها في مقاصدها
ومطالبها وذلك مثل ما كانت طايفة من المتقدمين يشحنون قوى انفسهم على عبادة الة
وتذكاره واستمداد اصناف المعونة من جهته متشبها بكل رفيعة واتخاذ اصنام

من جواهر نفيسة يحلي انفسهم ووقفا على ملازمتها ومعتكفة على الاقبال عليها متبركة
بتوسطها الى الله عز اسمه ومضبوطة عن تغير الغرمة عن طاعة الله تعالى واستمداد المعونة
والرحمة من جنبه وكانوا يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى بهذا المال ما اخذ
بعض هولاء من بنا المساجد والبيع والصوامع ونصب القبل والمحاريب وكل ذلك
تقييدا للنفس وتثبيتا على الطاعة واستجلابا للميل الى الانابة والعبادة ومثل ذلك
ما يتخذ القبور وينصب عليها الصفايح ويبنى عليها الابنية اعتنا بتذكار الميت ودعا
له بالمغفرة والرحمة وتصدقا عنه بما يرجى به خلاصه من عذاب لو كان فيه ولولا
ذلك لنسي في اقرب مدة واوحى زمان ولا انقطع عنه الدعا والصدقة ولولا مخافة
ملال القارى لاوردت من ذلك ما يطول الكلام به ويزيد للناظر في بصيرة الا ان
الفطن يستدل من البقعة على ما وراها ومن اليسير من الاشارة على الكثير مما يتعلق بها
ويكاد قوة العين يلحق بهذا النمط من التاثير الا ان الفرق بينه وبين المذكور فيما
سبق ان قوة العين العاينة طبيعية وفي مبدا الخلقة واصلها واما الاخرى فمكتسبة
وبعد الامر الاصلي ومن هذا القبيل استدفاع اذى العين التي تخاف مضرتها
تارة بالرقى والمحفوظ من الكلام المسمى بالعزايم وتارة بتعليق التعاويذ والتمايم
واما الصنف الثالث من اصناف السحر وهو داخل تحت تاثير الحس في النفس
فكتاثير الصور والخلق والالوان والاشكال وضروب الحركات والتشكلات
في النفوس البشرية اما تاثير الصور والخلق فكتاثير المعشوق في العاشق حتى هيم
ونصوا قلبه اليه وتحركه التحركات المختلفة من الوحدة مرة والشغف المورث
للضنى والوصب اخرى وكتاثير صور الدواب وخلق الحيوانات الفاضلة المستحسنة
في نفوس اصحابها واربابها كالفرس والبازي والصقر والفهد والحمام وغير
ذلك حتى تولعوا وتشعفوا بالنظر اليها وبحيث يوخذون بالاشتغال بها عن كثير
من حاجات انفسهم وخاصة مهماتهم واسبابهم واما الحركات والتشكلات
فكتاثير الاغاني والمعازف والرقص والملاهي في نفس المعشوقين بها باني تاثير

نوع اللمعة

الكلام

الكلام في نفس سامعيها كما جاء في الخبر ان من البيان لسحرا حتى يكاد يحكم بان هذه الاشيا
تسحر الناس وتقلبهم من احوال الى احوال يقوده وبحيث لا يوجد تخلص عن تاثيرها ويدخل تحت
هذا القسم ما يسميه الحكما السحر الطبيعي وذلك ان عندهم هذه الامور الطبيعية وصنايع
الحكم والعجايب في خلقتها سحر من الطبيعة للناظرين اليها والمتاملين لها والمعتبرين
بها يسحرهم ويقلبهم عما هم عليه من اتباع الهوى والقوى البدنية الى الشغف
بتامل العين والآيات في الامور السماوية والارضية كما قال عز من قائل سنريهم
اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق والكلام في ذلك ايضا يحتمل
الاطناب وفيه ما يودي الى ملال المستمع واضجاره وان كان ذلك قرة عين
الفاضل الحكيم وغاية ايثاره واما جنس النيرنجات والطلسمات فانها تدخل
تحت تاثير الحس في الحس وان لم تخل الامور الجسمانية من قوى نفسانية ولم
تخل ذلك التاثير من قوى وهمية عاملة عملها في ملايمها ومنافيها وذلك انها تتعلق
بخواص الاجسام الارضية العنصرية منها والمركبات الطبيعية وتاثير بعضها
في بعض بخواص تخص كل واحدة منها حدوث اثار غريبة في غيرها وقد يتم على مناسبات
وضعية بين هذه الاجسام السماوية ومناسبات بين قواها وقوى الاجسام او
مضادات بينها وبين قوى الاجسام توجب جميع ذلك افعالا وانفعالات
بديعة يكاد يحكم بانها خارجة عن المجرى الطبيعي كجذب المقناطيس للحديد وهرب
باغض الخل من الخل واختطاف الكهربا لرقاق التبن الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة
من علم النيرنجات وكما يتخذ من صور واشكال في اوقات محدودة توضع
على اوضاع معلومة من مقابلات افاق الى امر المشرق والمغرب والجنوب
والشمال فيستدفع بها كثيرا من اذية الحيوانات المفسدة الى غير ذلك مما اشتهر
ذكر بعضه عند الجمهور وخفي عنهم بعضه من علم الطلسمات ويلحق بهذا النمط من التاثير
تاثير الاجسام المعدنية بعضها في بعض الذاتية منها وغير الذاتية والمتطرقة منها

وغير المتطرفة والمسماة بعضها بالارواح وبعضها بالاجسام واحالة بعضها بعض
واستحالة بعضها الى بعض ان في الوانها وان في قوامها وخواصها المشهور بعض
تلك عند الجمهور والمكنون اكثرها عند اهل الصناعة المسماة بالكيميا ويدخل
تحت هذه النمط ماثيرات من بعض الاجسام في بعض بما تركب منها
وتفصل وتحدث من الالات منها وانها عجيبة طريفة يسمى ذلك علم الحيل الهندسية
ولولا ان المقصد من هذه الرسالة ايراد القدر المذكور من جميع هذه الابواب
لحملني فرط العناية باهل العلم والراغبين في التحصيل على ايراد جمل من هذه
العلوم المذكورة بل على شرح تفاصيلها والابانة عن كل علم منها بقوانينها
الكلية ومسايلها الجزئية لكن العذر في الامساك عنها في هذا الموضع واضح
والطرق اليها للراغبين في معرفتها لايح وكل ميسر لما خلق له وعند هذا الموضع
خاتمة قولنا هذا والحمد لله واهب العقل وذي المن والطول وصلى الله على محمد
وآله الطيبين المعصومين
وسلم تسليما كثيرا كثيرا
تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
هذه رسالة تشتمل على عدة فصول منقولة عن هرمس الهرامسة وهو ادريس النبي عم
في المواعظ اللطيفة والنصايح الشريفة فصل اعلم ايها الناطق ان الله تعم
ابدعك وجعلك اذا تصورت وتمثلت اما تصورك فهو اشتغالك بنقوش حقايق الاشيا
واما تمثلك وطلبك مثالات لما هو في العالم العقلي اعني بما في العالم الحسي واعلم
ان ما ترى في العالم الحسي والكون من التماثيل الحسية كلها مثالات واشكال للمعاني
التي في العالم العقلي التي لا تزول ولا تفنى واعلم ان السعادات الابدية واللذات
الحقيقية السرمدية هي معرفة الله تعم وصفاته والاتصاف بصفات يليق بجناب الحق
وان الادراكات البسيطة لا تزول ولا تفنى ولا تفارقك بعد مفارقتك العالم الحسي
والادراكات المركبة بخلاف ذلك فصل ايها الناطق لا تكن في العادة كالطفل
الذي ان اعطيته غذاء يشتهيه وان قلت له قولا لينا يفرح ويضحك ويرضى
عنك ويحبك وان فعلت بخلاف ذلك يحزن ويغضب ويبكي فيعرض عنك
ويبغضك فان هذه ليس من عادة اهل العقل واعلم ان في هذا العالم امورا
واحوالا مختلفات منها ما هو جيد حسن ومنها ما هو ردي قبيح كلها لاجل تنبيه
النفس وتجاربها وانما خلق النفس لاجل العلوم والمعارف والتجارب
فتدرك الجزئيات المشتركات وتنتزع منها الكليات فعليك ان تحترز من العلايق
العايقة عن الوصول المقاصد الفايقة اللايقة باحسن من الامور اللاهية فصل
ايها الناطق هذا العالم محل التعليم والتعلم فتامل في هذه المعاني المحسوسة كيف
تزول وتفنى ومع ذلك هي تماثيل ونظاير للصور الحقيقية المخفية العقلية الغيبية
التي لا انقطاع لها ولا انتهاء وعلى الجملة ما من نوع في العالم العقلي الا وله مثاله
ظاهر في عالم الطبيعة والحس وان هذه الاشياء التي في عالم الكون والفساد كلها
فانيات فهي كالخيالات والمثالات تدل على ما في العالم العقلي من الباقيات
الدايمات فالصور الحسية التي فيها ضرب من الثبات والبقاء والاتحاد تدل
على صور من العقليات ثابتة باقية والتي فيها اختلاف تدل على اتفاق
ما في العالم العقلي فلا تغفل بسبب العلايق الطبيعية عن التامل في المعاني

الحقيقية المعقولية فان اسراء العوائق الجسمانية والاشتغالات بالامور الحسية
ربما يشيك العالم العقلي فيبعدك عن المقصد الاصلي الحقيقي الاولي فوجه وجهك
للذي فطر السموات والارض سائلا عن ذاته المقدسة الفياض ان يرزقك
التلبس بلباس المعارف التي لا تبلى ولا تفنى والانتقاش بنقوش صور التجليات
الدائمات واعلم ان من المهلكات القوية والمبليات الشديدة ثلثة امور
الاشراك بالباري والظلم والشره باللذات الحسية والشهوات الطبيعية ومنشا فعليك ان تبعد
ومنشا هذه الثلثة هو حب الحيوة الحسية المشترك بين الحشرات والبهايم
ان تجتنبه غاية الاجتناب كالمطر الذي يحترز الزكي فيهترب يوم حوار واعلم
ان اجتنابك عن الاشراك وعودك بالرحمن منه توصلك الى مرتبة التوحيد واجتنابك
عن الظلم الى استخفاف الضعفاء والمغفوه واجتنابك عن الميل الى الشهوات
الطبيعية واللذات الحسية الى الراحة الروحانية وتحفظك عن مقاسات
الخوف والذل والجدع والشقاوة فصل ايها الناطق لا شك انك من الراجعين
الى المبدا الحق الفياض فاستقم كما امرت واجتنب من الاسباب المفضية الى
الضلالات والاعوجاجات فانها تبعدك غاية الابعاد عن الوصول الى جناب
رب العباد فصل ولا شك ان عالم الطبيعة عالم الافتقارات والمذلات
والانواع الغموم والهموم وان عالم العقل عالم الغنا الحقيقي والعز الابدي
والامن السرمدي والسرور اليقيني واعلم انك اذا قصدت الى الاعراض عن
الامور الحسية يجب عليك ترك اصلها ومنشاها من حب الحيوة الحسية وغيره واذا
قصدت الى الامور الشريفة الالهية يجب عليك الاجتناب عن النفاق ومنشاه
ومبلغه وان تتصدى للزهد ولا تدع ان يكون حد كسعه الافراط موصلا الى الجبن
فتحرم من شرف الشجاعة فتقع في الدناءة والخسة وتعني بالشجاعة هنا استعداد
النفس لدفع شرور الهوى والشهوات ولا ريب في ان اجل المعارج واقوى
المراتب وخير الزاد في الطريق المستقيم هو التقوى ومن الواجبات ان الباري
تقدست اسماؤه واشرف واعلى واكبر واحلم واعلم فيجب عليك ان تجتهد في اكتساب

الصفات

الصفات الشريفة واستحصال الكمال المذخور لتصل الى قرب الرب الغفور فانه
ليس بين الخسيس الدني واللطيف الشريف مقارنة ومناسبة بل بينهما البعد الابعد
نعوذ بالله منه ومن كان افعاله واعماله على وفق الاحكام العقلية والشرايع
الحقيقية فهو المشترى في فلك السعادة العظمى في بيت الشرف سالما عن نظر النحوس
وانه مصيب المحرم مطبق المفصل ومن كان بخلاف ذلك بان يكون مثل زمامه
في ايدي الهوى والحس والوهم والخيال فقد خبط خبط عشواء فصل اعلم ان
في عالم الطبيعة ظلمة وضياء والظلمة فيه اكثر من الضياء بل كل شوب ومجاز وكدورة
وكثافة وظلمة وفي عالم العقل صفاء محض وضياء خالص لا يسعه شوب اصلا بل
تمسح هو في حقه فلا تشتغل بهذه الظلمات والكدورات ان اردت الوصول
الى عالم الصفاء والضياء ابد الآبدين فاذن ينبغي ان تشتاق الى الموت
الطبيعي وتنقطع عن الدنيا وزخارفها فانك بعد الموت الطبيعي تصل من
المضايق الى الفضاء الاوسع والمكان الارفع ومن الفقر والمذلة الى الغنا
والعزة ومن الغم والهم الى السرور السرمدي ومن الظلمات والشبهات الى الانوار
والكشف فاذا لا تحصل مطالبك الا بعد ان تنخرط في سلك الروحانيين وصنف
الكروبيين وذلك لا يحصل الا بعد الخلاص من سجن الطبيعة فصل ايها الناطق
من غرس اشجار الصبر التقط اثمار الظفر والنجح والسعيد من صبر وقوي
وعزم ثابت ومن غرس اشجار الاضطراب والسخط والغضب التقط اثمار
الندامة والحرمان والشقي من لم يوفق على الصبر ومن لم يوفق على الصبر
لم ينل خيرا فصل ايها الناطق اجعل الصبر قرينك في طلب معظمات
الامور فان الصبر من اثار العقل في حسن الاخلاق فانه بمعونته
تحصل المرام وبالله التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق تمت

تم

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة صنفها ملك الحكماء المتأخرين نصير الدين الطوسي فيما افاده الحكماء المحققون في
بقاء النفس الانسانية بعد خراب البدن قال الموجود ينقسم الى ما له وضع البتة
والى ما لا وضع له البتة ونعني بالوضع الكون في جهة من الجهات او حيز من الاحياز
بحيث يمكن ان يشار الى الموصوف به اشارة حسية فجميع المحسوسات كالالوان والاصوات
والروايح والطعوم والملموسات وكل ما يتعلق بالمحسوسات من محالها او امكنتها او مقاديرها
والاشياء الحالة فيها وما يجري مجراها جوهرا كان او عرضا فهي ذوات اوضاع وما عدا ذلك
من الامور الكلية المعقولة محسوسة كانت اشخاصها او غير محسوسة والجزئيات المفارقة
للمواد كالباري والعقول والنفوس وما يعرض لها او يحل فيها فهي لا وضع له وكل
مدرك لشيء من الموجودات فقد يرتسم فيه مثال لذلك الموجود فان ادرك بنفسه ارتسم
ذلك في نفسه وان ادرك بالآلة ارتسم في تلك الآلة مثال الادراك بالآلة الابصار
والاحساس بالملموس وساير الادراكات الحسية ومثال الادراك بنفسه ادراك الانسان
نفسه وذاته لست اعني بدنه الذي يدرك بحواسه واذا احس بالمحسوسات الحسي
ارتسم في خياله شبح لذلك الشيء او رسم ما فيه يلاحظ في النوم واليقظة مع غيبة المحسوس
عما اراد وانما يدرك ذلك الشبح او الرسم غير ملاحظ لوضعه وان كان من ذوات
الاوضاع بخلاف الحس فان الحس يدرك مع وضع ويتوهم مع ذلك فيه معاني غير محسوسة
كالملائمة والمنافرة والاستيناس والاستيحاش والصداقة والعداوة وغير ذلك وهي
امور جزئية يتعلق بالجزئيات محسوسة كانت او غير محسوسة وهذا التخيل والتوهم انما
يكون للنفس بآلات دماغية وتسمى بالاحساسات الباطنة واذا تقرر ذلك فنقول ارتسام
الشيء في غيره والحلول فيه قد يكون على سبيل السريان كارتسام الصورة في سطح المرآة
والسواد في الجسم وقد لا يكون كذلك كحلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم
فان النقطة لا تسري في طول الخط ولا الخط في عرض السطح ولا السطح في عمق الجسم واذا
ارتسم شيء في شيء على سبيل السريان بحيث لا يمكن بين الحال والمحل امتياز في الحس كانت
الاشارة الحسية الى كل واحد منهما هي اشارة الى الآخر اذ لا يميز بينهما حسا وكل ما ارتسم
او حل فيه ذو وضع فهو ذو وضع وايضا كل ذي وضع ارتسم او حل فيه شيء في ذلك الشيء

ايضا

ايضا ذو وضع لا يقال الصورة الخيالية وما يجري مجراها ليست بذوات اوضاع وهي ترتسم في
تخيلات الحيوانات التي هي ذوات اوضاع لانا نقول هي من حيث ارتسامها في ذوات اوضاع لها
ذوات اوضاع لان الاشارة الى محلها اشارة اليها وانما الخيال اذا ادركها انتزعها عن اوضاعها
التي كانت قبل الانتزاع معها وجردت لها وضعا آخر هو وضع الجزء من الدماغ الذي هو محل
الخيال من حيث كونه في ذلك الجزء فلفقدان اوضاعها المنتزعة منها نظن ان لا وضع لها ولا
منافاة بين كون الشيء ذا وضع وبين ادراك ذي وضع له من حيث هو ذو وضع بل من حيث
هو منتزع من وضع الاول فاذن ثبت ان صور الخيالية ذوات اوضاع من حيث
ارتسامها في الخيال وان كان الخيال لا يدركها مع الاوضاع السابقة المفارقة لها واذا
تقرر ذلك فنقول ان النفس الانسانية العاقلة يرتسم فيها المعقولات التي لا وضع لها
فهي لا يكون ذات وضع فلا يكون جسما ولا يكون حالة في ذي وضع فلا يكون صورة جسمانية ولا عرضا
جسمانيا ان يحل في جسم ولا قوة بدنية بل انما يكون جوهرا قائما بذاته مفارقا للجسم والمادة
متعلق بالبدن تعلق تدبير لها وتصرف فيها وتستعملها استعمال الصانع للآلة وبعد البدن
صورة بها تجعلها تشخصا من الاشخاص الانسانية وكيفما وجميع القوى الجسمانية كالحواس
الظاهرة والباطنة وغيرها تضعف بعد سن الوقوف وهي تقوى اذ تعلقها اتم واوفق
والملك وملك لا يدرك انفسها ولا نفسها وتلك لا يدرك ما يتعلق بها من الاوضاع
وهي يدرك البدن الذي يتعلق بها وايضا النفس يرتسم بالمعقولات التي لا تحتمل الانقسام
بوجه كالوحدة وكل مرتسم بمثل ذلك فهو غير قابل للقسمة الوضعية والمعقول الذي ارتسم
فيه بالانقسام فان كل مرتسم في منقسم على سبيل حلول السريان منقسم بانقسامه وكل جسم فهو قابل
للقسمة الوضعية فالنفس ليست بجسم ولا بقوة حالة فيه حلول السريان لا يقال الجسم يوصف
بانه واحد فهو مع قبوله للقسمة محل الوحدة فلم لا يجوز ان يكون النفس مع كونها مرتسمة
بالمعقولات الوحدانية قابلة للقسمة لانا نقول الجسم لا يرتسم فيه الوحدة انما يصف العقل
بالوحدة كما يصفه بالوجود او بالجنسية وذلك لان الوحدة امر معقول ليس مما يحل في
محل حلول الاعراض الموجودة خارج العقل وللعقل ان يصف كل ما يدركه اما بها او بما يقابلها
وهو الكثرة والعدد ثم نقول لا يجوز ان يكون البدن ولا غيره من الاجسام والقوى
الحالة في الاجسام علة لوجود النفس وذلك لان ذا وضع لا يجوز ان يؤثر الا فيما يكون منه
على وضع كالمقارن او المجاور او المحاذي او يكون منه ومنها علاقة ما بين البدن وبين النفس
في حال وجود النفس ولا بين ذي وضع آخر وبين لا وضع كالنفس وما يجري مجراها فاذن
ذلك مما هو واضح قريب من بديهة العقل فاذن علة وجود النفس موجود مفارق غير ذي وضع

دائم الوجود وانما يحتاج وجود المزاج البدني شرطا في حصول النفس عن مبدئها المدبرة
على مذهب ارسطو وتعلقها به ان كانت قبل البدن موجودة وذلك على مذهب افلاطون
وايضا لا يجوز ان يحتاج البدن ولا مزاجه شرطا في بقاء النفس لان النفس هي الحافظة
والمبقية للبدن ومزاجه بتدبيرها وايراد الغذاء عليه بدلا عما يتحلل منه فان كان
البدن والمزاج شرطا في بقاء النفس لزم الدور ولما فاضت النفس عن مبدئها
على البدن او تعلقت به على اي المذهبين كان لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلق به تاثير
عليه ولا تاثير شرطية في وجود النفس ولا في بقائها ودوامها فلا يضر النفس فقدان
البدن او قطع العلاقة بينه وبينها بوجه وتبقى النفس موجودة دائمة الى الوجود بدوام
مبدئها ومفيضها لوجوب وجود المعلول مع وجود علته واستحالة انفكاكه عنه وهو المطلوب
وبوجه اخر فنقول كل امر يحتاج في شيء من الاشياء بالقوة ثم خرج الى الفعل وجب ان يحتاج
ذلك الشيء الذي كان فيه ذلك الامر بالقوة باقيا عند خروج ذلك الامر الى الفعل حتى يصح
الخروج فيه من القوة الى الفعل فان العدم ذلك الشيء عند خروج ذلك الامر من القوة
الى الفعل لما كان ذلك الامر الذي كان فيه بالقوة خارجا فيه الى الفعل فان عين نطفة
الانسان فان الانسانية في مادتها بالقوة ولا بد من وجود تلك المادة عند صيرورتها
انسانا بالفعل والا لما كان ذلك الانسان من تلك النطفة وصور النطفة لما كانت
عند خروج الصورة الانسانية الى الفعل بل الصورة الانسانية في تلك الصورة
بالقوة بل امتنع جمعهما في تلك المادة ولذلك لما خرجت هذه الى الفعل في مادتها فسدت
تلك عنها واذا تقررت هذه المقدمة فنقول لو جاز الفناء على النفس لكان العدم
فيها حال وجودها بالقوة واذا خرج الى الفعل وجب ان يحتاج النفس مع فنائها
موجودة هف فاذن الفناء لا يجوز عليها فان قيل فعلى هذا التقرير لا يحتاج الفناء
جائزا على موجود اصلا قلنا الفناء جائز على كل موجود يحتاج حالا في محل فيكون في محله
قوة انعدام ذلك الموجود عنه واذا خرج انعدامه الى الفعل كان المحل باقيا مع ذلك
الانعدام كصورة النطفة التي تنعدم عن مادتها وتبقى المادة مع انعدامها موجودة
وبهذا الدليل لا ينعدم شيء من الموجودات سوى ما يحل في محل كالصورة والاعراض
او ما يتركب بها وبغيرها كالجسم الذي ينعدم بانعدام احد جزئيه وهو الصورة
فان قيل لو كان النفس مركبة من حال ومحل كالجسم لجاز عليها العدم قلنا لا يجوز
العدم على الجزء الذي هو المحل ونحن نعني بالنفس ذلك الجزء دون ما يحل فيه فان

النفس

النفس كالتوريشي يرتسم فيها كثير من الصور بحيث يحدث فيها وتزول ولا يعدم
بانعدامها واذا ثبت ان النفس ليست بصورة للبدن ولا عرض حال فيه ولا مركب
من حال ومحل ثبت ان الفناء لا يجوز البتة عليها هذا ما حضرني في الخاطر مع استعجال
الوقت مما استفدته من كلام الحكماء في هذا الباب.

تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سألت اسعدك الله يا ابا عبد الله الفقيه المعصومي ان اجمع لك رسالة تتضمن ايضاح القول
في العشق على سبيل الايجاز فاجبتك لا زلت طالبا للخيرات توخيا لمرضاتك
وقضاء لوازمك وجعلت رسالتي اليك متضمنة فصولا سبعة احدها في ذكر سريان
قوة العشق في كل واحد من الهويات والثاني في ذكر وجود العشق في الجواهر البسيطة
غير الحية والثالث في ذكر وجود العشق في الموجودات ذوات قوى مغذية
من جهة قواها المغذية والرابع في ذكر وجود العشق في الجواهر الحيوانية من جهة
قواها الحيوانية والخامس في عشق الظرفاء والفتيان والسادس في ذكر عشق النفوس
السابع في خاتمة الفصول   في ذكر سريان العشق في كل واحد من الهويات

كل واحد من الهويات المدبرة لما كان بطبعه نازعا الى كماله الذي هو خيرية هويته
والمنبئة عن هويته المحض نافرا عن النقص الخاص به الذي هو الشرية الهيولانية
والعدمية اذ كل شر فمن علائق الهيولى والعدم فمن البين ان لكل واحد من الموجودات
المدبرة نزوعا طبيعيا وعشقا غريزيا ويلزم ضرورة ان يحتاج العشق في هذه الاشياء
سببا للوجود لها لان كل واحد مما يعبر عنه فيترتب تحت امور ثلثة اما ان يحتاج
فائزا الخاص بالكمال او محنوا بغاية النقص او مترددا بين الحالين حاصل الذات
على مرتبة التوسط بين الامرين ثم ان البالغ في النقص غايته هو المنتهى الى مطلق
العدم والمتوفي لجميع علائقه فبالحري ان يطلق عليه معنى العدم المطلق

ثم الحقيق باطلاق العدم عليه وان استحق ان يعد في عداد الموجودات عند تقسيم او توهم
فان بعد وجوده وجودا ذاتيا بل ان يستجاز عليه اطلاق الوجود الا بالمجاز وان تعرض
لا عتداده من جملة الموجودات الا بالعرض فاذن الموجودات الحقيقية اما ان يكون من موجودات
مستعدة بنهاية الكمال او موصوفة بالتردد بين النقص العارض لها من جهة ما وكمال موجود في
الطبع فاذن جملة الموجودات لا تعرى عن ملابسة كمال ما وملابستها له تشعف ونزاع في نفسها
ربما توجد متأخرة بكمالها ملازمة وبهما يوضح ذلك من العلة والكمية ان كل واحد من الهويات
المدبرة لما كان لا يخلو عن كمال خاص به ولم يكن منكشفا بذاته ولوجود كماله اذ كمال الهويات
المدبرة مستفاد من فيض الكمال بالذات ولم يجز ان يتوهم ان هذا المبدأ المفيد للكمال
يقصد بالافادة واحدا واحدا من جزئيات الهويات على اوضح الفلاسفة فمن الموجب
من حكمته وحسن تدبيره ان يغرز فيه عشقا كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض
الكمالات الكلية ونازعا الى ايجادها عند فقدانها ليتحرى به امر السياسة على الكلي حسب
فواجب اذا وجود هذا العشق في جميع الموجودات المدبرة وجودا غير مفارق البتة والا لاحتاج
الى عشق آخر يستحفظ هذا العشق الكلي عند وجوده اشفاقا عن عدمه ويسترده عند فوته
قلقا لبعده وصار احد العشقين معطلا لا طائل له ووجود المعطل في الطبع اعني
الوضع الالهي باطل الا انه لا عشق خارجا عن العشق المطلق الكلي فاذا وجود كل
واحد من المدبرات بعشق غريزي ويتجعل لهما في هذه المدبرات مرتقى على ما
قدمناه وتنقص عن الوجود العالي عن التصرف تحت تدبير مدبر لعظم شأنه فنقول
ان الخير لذاته معشوق ولولا ذلك لما نصب كل واحد مما يشتهي او يتوق او يعمل عملا
غرضا اماه بتصور خيريته فلولا ان الخير بذاته معشوق والا لما اقتصرت الهمم
على ايثار الخير في جميع المتصرفات وكذلك الخير عاشق للخير لان العشق ليس في حقيقته
الا استحسان الحسن والملائم جدا وهو مبدأ النزاع اليه عند مغيبه ان كان نائيا
او التأحد به عند وجوده ثم كل واحد من الموجودات يستحسن ما يلائمه وينزع اليه مفقودا
والخير الخاص النيل للشيء في الحقيقة او الحسبان فيما اظن هو الملائم بالحقيقة او الحسن
ثم الاستحسان والنزاع والاستعجاب والتوق الوجود من علائق خيريته لانها لا تطلق

على الوجه

على الوجه على وجه الاستصواب باللذات الا من جهة خيريته لان الصواب اذا وجد في
الشي بالذات فهو لسداده وخيريته فتبين ان الخير يعشق ما هو خير اما الخاص به واما المشترك
وعلة العشق ما نيل او سينال منه او من المعشوق وكلما زادت الخيرية زاد استحقاق
المعشوقية وزادت العاشقية للخير فاذا تقرر هذا فنقول ان موجود المقدس عن الوقوع
تحت التدبير اذ هو الغاية في المعشوقية اعني بذلك ذاته نعم اذ الخير يعشق الخير بما هو حاصل له
الى من نيله وادراكه والخير الاول مدرك لذاته بالفعل ابد الدهر في الدهر فاذا عشقه له
اكمل عشق واوفاه واذ الصفات الالهيات لا يتمايز بينها للذات في الذات فاذا
العشق هو الذات والجود اعني في الخير المحض فاذ الموجودات اما ان يكون وجودها بسبب
عشق فيها واما ان يكون وجودها والعشق هو هو نفسه فتبين ان الهويات لا تخلو من العشق
وذلك ما اردناه

في ذكر وجود العشق في البسائط الغير الجسمية

البسائط الغير الجسمية ثلثة احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة لا يمكن القوام بانفرادها
والثالث الاعراض والفرق بين الاعراض وبين هذه الصورة ان هذه الصورة مقومة
للجواهر ولذلك استحقها الاوائل من الالهيين لان يكونها من اقسام الجواهر لكونها
جزء للجواهر القائمة بذواتها ولم يحرموها سمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها منفردة الذات
اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته
جزءا للجواهر القائمة بذواتها بل ولا يحصر لها اعني الصور الجزئية في الجوهرية على الهيولى
اذ هذه الصورة الجوهرية بالفعل جوهرا وبها وجد وجد جوهرا بالفعل ولاجل
ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة فيما يقبل الجوهرية
بالقوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهرا وجوده بالفعل ولاجل ذلك قيل انه جوهر
بنوع قوة فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة وتحمل اطلاق هذه الحقيقة اذ ليس
هو بمقوم للجوهر ولا معدود بوجه من الوجوه جوهرا فاذا تقرر هذا فنقول ان كل واحد
من هذه الهويات البسيطة الغير الحية قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة وهو سبب
في وجوده اما الهيولى فلدوام نزاعها الى الصورة المفقودة ولوعها بها موجودا

ولذلك يلقاها متى عريت عن صورة بادرة الى الاستبدال عنها بصورة اخرى اشفاقا
عن ملابسة العدم المطلق اذ من الحق ان كل واحد من الهويات نافر بطبعه عن العدم
المطلق والهيولى مأوى للعدم فمهما كانت ذات صورة لم تقم فيها سوى العدم الاضافي
ولولا هذا للابسها العدم المطلق ولا حاجة بهنا الى الخوض في ايضاح كنه ذلك
فاذا الهيولى كالمرأة الذميمة المشفقة عن استعلان دمامتها فمهما انكشف قناعها
غطت دمامتها بالكم فقد تقرر ان في الهيولى عشقا غريزيا واما هذه الصورة فالعشق
الغريزي فيها ظاهر من وجهين احدهما بالحدق في ملازمتها كمالاتها ومواضعها الطبيعية
متى حصلت فيها وحركة الشوقية اليها متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة
المركبات عن الاربعة ولا صورة ملازمة عن هذه الاقسام الستة واما الاعراض
فعشقها ظاهر بالحدق في ملازمة الموضوع ايضا وذلك عند ملابستها الاضداد في
الاستبدال بالموضوع فاذن ليس يعرى شيء عن هذه البسائط عن عشق غريزي
في طباعه

في وجود العشق في الصورة النباتية اعني النفوس النباتية

لنحقق القول منها فنقول لما ان النفوس النباتية تنقسم الى اقسام ثلثة احدها
التغذية والثاني قوة التنمية والثالث قوة التوليد لك العشق الخاص بالقوة
النباتية على اقسام ثلثة احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدأ شوقها الى حضور
الغذاء عند حاجة المادة اليها وبقائها في المتغذي بعد استحالته الى طبعه وثانيها
يختص بالقوة النمية وهو مبدأ شوقها الى التحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة
في اقطار المتغذي والثالث بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها الى تهيئة مبدأ
الكائن مثل الذي هو فيه ومن البين ان هذه القوى مهما وجدت لزمتها
هذه الطبايع العشقية فاذا في طبايعها عشق ايضا

في ذكر عشق النفوس

الحيوانية لا شك ان كل واحد من قوى النفس الحيوانية يختص بتصرف يخصها عليه
عشق والا لما كان وجودها في البدن الحيواني الا معدودا في الجملة المعطلات
ان لم يكن لها نفور طبيعي مبداه بغضة غريزية وتوقان غريزي مبداه عشق غريزي

وذلك

وذلك ظاهر في كل واحد من قسميها اما في الجزء الحاس منها فخارجا فلانه يحبها بعض المحسوسات
دون بعض واستكراهه بعضها دون بعض ولولا ذلك لتساوت العوارض الحسية
عند الحيوانات ولما تصونت عن مباشرة المصادرات لها لبطلت القوة الحسية
في حقيقتها واما الجزء الحاس فلاطمينانه الى الراحة الى التخيلات الممرحة وما ضاهاها
اذا وجدت وتشوقه اليها اذا فقدت واما في الجزء الغضبي فلنزاعه الى الاقدام
والتغلب والنفور عن الذل والاستكانة وما ضارع ذلك واما في الجزء الشهواني
فلنقدم امامه مقدمة نشفع بها بذاتها وفيما بني عليه القول في الفصول وهو ان العشق
يتشعب قسمين احدهما طبيعي وهو حاصل لا ينتهي بذاته ذو عرضه بحال من الاحوال
ما لم يصادمه دونه قاسر خارجي كالحجر فانه لا يمكنه ابدا ان يقصر عن تحصيل غايته
وهو الاتصال بموضعه الطبيعي والسكون عن ذاته اللهم الا من جهة عارض قسري
وكالقوة المغذية وساير القوى النباتية فانه لا يزال منها اولا الجلب الغذاء اولتحكيمه
بالبدن ما لم يصدها عنه مانع غريب والثاني عشق اختياري وهو الذي قد يعرض
بذاته عن معشوق لتخيل استضرار بعارض امامه يرى حذره ضرورة مثاله
نفع العشق مثل الحمار فانه اذا لاح له شخص قريب توجه نحوه اقصر عن قضم الشعير
وامعن في الهرب لتخيله ان ما يتصل به من ضرر العارض اربح من منفعة المعرض عنه
ثم قد يجتمع المعشوق الواحد العشقين احدهما طبيعي العشق والثاني اختياري
مثل الغرض بالتوليد اذا تدبر آخرته الى القوة المولدة النباتية والى القوة
الشهوانية الحيوانية فاذا تحقق هذا فنقول ان القوة الشهوانية الحيوانية من
الحيوان اظهر الموجودات عند الجمهور لاستطباع العشق فلا حاجة الى اظهار
ذلك وليس معشوقه في غاية الحيوان غير الناطق الا معشوق القوى النباتية
بعينها الا ان العشق للقوة النباتية لا يصدر عنها الا في عمل الا بنوع طبيعي
ونوع ادنى واردا وعشق القوة الحيوانية انما يصدر عنه بالاختيار وبنوع
اعلى وافضل وباخذ الطف واحسن حتى ان بعض الحيوان قد يستعين في ذلك

بالقوة الحسية ما يوهم العامة ان ذلك العشق خاص بها وهو عند التحقيق خاص بالشهوانية
وان وجد للحسية فيها شرك سوسط وقد يوافق القوة البهيمية الشهوانية النباتية
في الغرض ان يكن حصوله لا بقصد اختياري بايته وان وجد في صدور الفعل منهما
اختلاف في الاختيار وسبيل توليد المثل فان الحيوان الغير الناطق وان
تحرك بطبيعة العشق المتوفر فيه من الغاية بالالهية تحركا اختياريا يتادى به الى
توليد فلن يكن الغاية منها مقصودة لذاتها لان هذا الضرب من العشق غايته
نفع نوعي اعني بهذا ان العناية الالهية لما استغنت استبقاء الحرث والنسل
واستمع المواد من مدة البقاء في الشخص الكائن لضرورة تعقب الفساد في موضوع
الكائن وجبا وجب الحكمة صرف العناية الى استبقائهما الى الانواع والاجناس
وطبع في كل واحد من اشخاص المغتذية شوقا الى تأثير يلازمه توليد المثل مهيئا
لذلك الالات موافقة ثم في الحيوان غير الناطق لانحطاطه عن مرتبة الفوز بالقوة
النطقية التي بها يوقف على حقيقة الكليات لا يستعد بادراك الغرض الخاص بالامور
الكلية فلذلك صارت فيها قوتها الشهوانية تشاكل القوة النباتية في النزاعة
الى هذا الغرض وتوريد هذا الفصل والفصل الذي تقدم نافع في كثير مما سيأتي
على اثباته في هذه الرسالة

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

لحسان تقدم امام غرضنا في هذا الفصل مقدمات ثلث احدها ان
كل واحدة من القوى النفسانية بها انضم اليها قوة اعلى منها في الشرف اختيار
بانضمامها اليها وسريان بهائها فيها ازديادا صقوالا وزينة حتى يصير بذلك
افاعيلها البارزة عنها زائدة على ما لكن لها بانفرادها اما بالعدد واما بالحسن
الاتقان ولطف المأخذ والوحي في الانتهاء الى الغرض اذ لكل واحدة من عالها
لها قوة على تأييد الاخر وتقويته وذب الضرر عنها تأييدا وذبا يوشهما من جهة
قبولها لزيادة بهاء وكمالا وذلك في تصرفاتها اياها في وجوده الاستعانة فيها
بعيدها الحسن والتلذذ كتقوية الشهوانية من الحيوان النباتية وذب المضنة

عنها

عنها من ان ينقص مادته دون منتهاها الغريزية الذبول والاضرار بها كتوقيف
النطقية للحيوانية في مقاصدها وكاجادتها اياها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها
في اغراضها ولهذا ما توجد القوة الحسية والشوقية في الانسان تتعدى طورها
في اقتفائها حتى انها قد تتعاطى في افاعيلها مقاصد ان تقوم بالوفاء بها الا صحح
القوة النطقية ومثال ذلك في قوة الوهمية ان القوة النطقية قد تستعين بها
في بعض وجوه درك مطلوبها بوجه استعانة مستفيد من انعطاف النطقية عليها
قوة وصورة حتى انها تفرح بنيل المطلوب دونها بل تنقص عليها وعلى قسمتها
ويدعو دعواها وتوهم من حوزها تصور المعقولات ما تسكن اليه النفس وتطمئن
اليه الذهن كعبد السوء يوعز اليه مولاه باعانته في سائحة له مهمة العظيمة
الفائدة عند النيل فيرى انه ظفر بالمطلوب دون مولاه قاصرا عن ذلك بل هو
المولى في الحقيقة من غيران لكن ظفرا البتة بالمرام الذي يكلف مولاه تحصيله ولا تعرفه
وكذلك الحكم في القوة الشوقية من الانس وهذا على الف دالا انه ضروري
الوجه في الموضع المطلوب فيه الخير وليس من الحكمة تحركا لاجل عادة تيسير ترحركة
بالاضافة اليه والثانية ان الانسان قد يصدر عن منه نفسه الحيوانية امر
ويفعل بمعزلها انفعالات كالاحساس والتخيل والجماع والمواثبة والمحاربة الا
ان النفس الحيوانية لما اكتسبت من التعسها لمجاورة الناطقة يفعل هذه الافاعيل
بنوع اشرف والطف فيتمايز من المحسوسات ما المعقولات ولا طريق الى تصور
المعقولات المعلولة ما لم يقدم عليها معرفة العلل بالحقيقة وخاصة العلة الاولى
على ما اوضحناه في تفسيرنا المقالة الاولى من كتاب السماع الطبيعي كما لا سبيل
الى وجود المعلولات ما لم يتقدم عليها وجود ذوات العلل خاصة العلة الاولى
والعلة الاولى هو الخير المحض المطلق بذاته وذلك لانه لما كان يطلق عليه الوجه
الحقيقي لا يعدى عن خيريته ثم الخيرية اما ان تكون مطلقة ذاتية ومستفاده
لم تخل من قسمين اما ان يكن وجودها ضروريا في قوامه فيكون مفيدها علة لقوام
العلة الاولى والعلة الاولى علة لها هذا خلف واما ان يكن غير ضروري في قوامه عنها

ماكان على احسن مزاج واقوم تركيب ومع ذلك لا بد له الحيوانيه الاخر فضلا عن اشياء ترى
وتلك تتصرف بقوة المتخيلة في امور لطيفة شريفة حتى تكاد تضاهي بذلك صريح العقل
وتحمل المواقف اهل الكمال في الاعتدال وكمال في الافاعيل الغضبية جيلا مطبوعة يسهل لها
اجزاء القلب والطفو وقد نظر عن ذاته اثارا وافاعيل بحسب اشتراك من النطقية والحيوانية
كتصريف قوة النطقية وقوة الحسية بسرعة من الحركات لطريقة الاستواء امر الكله وتبعا نسبة
بالقوة المتخيلة حرفة فكره حتى تتوصل بذلك الى ادراك غرضه في الامور العقلية وكتلطف
القوة الشهوانية المباضعة من غير قصد ذاتي الى مجرد اللذة بل للتشبه بالعلل الاولى في
استبقاء الانواع وخصوصا افضلها اعني النوع الانساني وكتلطفها في الطعم والشرب
لا كيف اتفق بل على الاصوب من غير قصد الى مجرد اللذة لكن لغاية الطبيعة المنجرة على
استبقاء شخص افضل الانواع اعني الشخص الانساني وكتلطف القوة الغضبية مبارزة
الابطال واعشاق القتال لا لاجل الذب عن نفسه قاصدا واما صالح وقد تظهر فيه
افاعيل عن قوة النطقية مثل حب المعقولات والنزاع الى الكمالات وحب الدار الاخرة
وجوار الرحمن والثالثة في ان كل واحد من الاوضاع الالهية الخيرية وكل واحد من
الخيرات ما تورع عن الامور الخيرية مؤثرة صار فيها ايضا واشار به لما تعلقوه من الشريعة
مثاله في امور المتعارضة ان الاستلذاذ بالموسيقى في الاتفاق وان كان مؤثرا
ما نورا فانه تجتنب لاضراره لمؤثر فوقه وهو حفظ ذات البدن وحوزا بالمال
الآخر من مصالح الابدان شرب دقة من افيون وان كان مؤثرا او ضر السكين بالراحة
وكانه يطرح لاجل ضرارته لمؤثر فوقه وهو الصحة المطلقة وتلك المامور اي صيته من
نفس الحيوانية اذا اعمرانت في الحيوان الغير الناطق بنوع الافراط وان لم يعد من
جملة الشر بل عد ذلك فضيلة في قواها فلا ضرورته بالقوة النطقية كما اشرنا اليها
في رسالتنا الموسومة بالتحفة معدود من جملة المثالب في الانسان ويسمى الاخشاب
والهجران والرابع ان النفس النطقية والحيوانية ايضا كحوار النطقية لا بد تعشقا
كل شيء حسن النظم والتاليف والاعتدال مثل المسموعات الموزونة وزنا متناسبا
والمذوقات المركبة من الطعم مختلفة بحسب التناسب وما شابه ذلك اما النفس الحيوانية

فتنوع

الطبعه

فتنوع تعشقيه طبيعي واما النفس الناطقة فانها اذا سعدت بتصور المعاني العالية على
وعرفت ان كل ما قرب من العشق فهو اقوم نظاما واحسن اتقانا وبالعكس ادرك ليه
امور بالوحدة وتوابعها كالاعتدال الاسنان وما بعد عنه اقرب الى الكثرة وتوابعها
كالتفاوت والاختلاف على ما اوضحه الالهيون فمهما ظفرت بشيء حسن التركيب لاحظته
بعين المعنى فاذا تقررت هذه المقدمات فنقول ان من شان العاجل الولوع بالمنظر الحسن من
الناس وقد يعد ذلك منه في بعض ظرافة وفتوة وهذا الشان يختص بالقوة الحيوانية
واما يختص بالقوة النطقية واما بحسب التركيب لكنه لو كان مختصا بالقوة الحيوانية
لما عدت العقلا ظرافة وفتوة ادمن حتى ان الشهوات الحيوانية اذا اتاها وانما الانسان
شا ولا حيوانيا فهو متعرض للمعصية ومضر بالنفس الناطقة ولا هو مما يختص بالقوة النطقية
اذ مصابه شغلها من الكليات العقلية الابدية بالجزويات الحسية الفاسدة فاذا
ذلك بحسب التركيب وبيان ذلك لو جد ان الانسان اذا احب الصورة المستحسنة
لاجل لذة حيوانية فهو مستحق اللوم مثل الفرقة الزانية والمتلوطة وبالجملة الامة الفاسقة
ومهما احب الصورة المليحة باعتبار عقلي على ما اوضحناه عد ذلك وسيلة الى الرفعة والشائس
في الخير لو لوعه بما هو اقرب في التاثير من المؤثر الاول والمعشوق ولا شبه بالامور
العالية الشريفة وذلك مما يوهله لان يكون ظريفا ولطيفا ولذلك لا يكاد اهل الفطنة
من الظرفا والحكما ممن يسلك طريقة المعتقين والالحاح يوجد خاليا عن شغل قلب
بصورة حسنة انسانية وذلك ان الانسان فيما فيه من زيادة فضيلة الانسانية اذ وجد
فاذا اعتضد اعتدال الصورة التي يستفاده من تقويم الطبيعة واعتدالها فظهور
اثر الالهي فيها جدا استحق لان يتخلل من ثمرة الفؤاد محورها ومن صفو صفاء الوداد
طيبه ولذلك قال عليه السلام اطلبوا الحوائج عند حسان الوجوه يتعاطينه ان حسن الصورة
لن يوجد الا عن جودة التركيب الطبيعي وان جودة الاعتدال والتركيب مع تقيده طي في
الشمايل ومندوب في السجايا وقد يوجد ايضا واحد من الناس قبيح الصورة حسن الشمايل
وذلك لا يخرج عنده اما ان يكون قبيح الصورة لم يحصل بحصول قبح الاعتدال في اول
الامر داخلا بل بعد بعارض خارجا واما ان يكون حسن الشمايل لا بحسب الطبايع
بل بحسب الاعتياد وكذلك يوجد حسن الصورة قبيح الشمايل وذلك ايضا لا يخرج من
عارضين اما ان يكون الشمايل عارض لعوارض في الطبايع بعد استحكام التركيب

او يكن ذلك الاعتقاد قوي وعشق الصورة الحسنة من الانسان قد يتبعه امور ثلثة احدها
حب معانقتها والثاني حب تقبيلها والثالث حب مباضعتها فاما حب المباضعة فظاهر
عنده ان هذا العشق ليس الا خاصا بالنفس الحيوانية وان حصتها فيه زائدة وانها متمكنة
منه مقام الشريك بل المستخدم لا بل مقام الآمر وذلك قبيح جدا بل لن يخلص العشق
النطقي ما لم ينقطع القوة الحيوانية غاية الانقطاع ولذلك بالحري ان يتوهم العاشق
اذا راوده معشوقه لهذه الحاجة التهم الا ان يكون هذه الحاجة منه تصرف لتعرض به معنى من قصده
وتولد المثل وذلك في الذكر من الناس محال وفي الانثى المحرمة في الشرع قبيح جدا
بل لا يباح هذا القصد ولا يستحسن الا للرجل في امرأته او مملوكته واما المعانقة والتقبيل
فاذا كان الغرض فيهما هو الاتحاد وذلك لان النفس تود ان ينال معشوقها
بحسها اللمسي كما نالها بحسها البصري فيشتاق الى معانقته وتشرع الى ان تخلط بنسيم مبدأ افعالها
على النفس منه وهو القلب بنسيم مثله من المعشوق فيشتاق الى تقبيله فليس منكر في
نفس ذاتهما لكن استتباعهما بالعرض اغراضا امورا شهوانية فاحشة يوجب التوقي عنهما
الا اذا تحقق من متولنهما خمود الشهوة والبراءة من التهمة ولذلك ما لم يستنكر
تقبيل الاولاد وان كان مبداءه من معنى لتلك اذ كان الغرض فيه الالتذاذ الذي
لا التهم بالفحش والف ما لم عشق هذا الضرب فهو فتى ظريف وهذا العشق
هو المنسوب الى اولو الفتيان الظرفاء فصل في ذكر عشق النفوس الالهية كل واحد
من الاشياء المحققة الوجود اذا ادرك ادراكا حسيا او عقليا او اهتدى تهديا
طبيعيا الى شيء ما يفيده منفعة في وجوده فانه يعشقه بطباعه لا سيما اذا كان ذلك
الشيء يفيده خاص الوجود مثل عشق الحيوان الغذاء والوالدين وايضا كل شيء يختص ان
شيئا من الموجودات يفيده التشبه التقرب اليه به فانه يعشقه بطباعه عشق العاجز
لمولاه العبد ثم النفوس الالهية من البشر والملائكة لا يستحق اطلاق التأله عليهما
ما لم تكن فائزة بمعرفة الخير المطلق اذ من البين ان هذه النفوس لن يوصف بالكمال
الا بعد الاحاطة بالمعقولات ولا طريق الى تصور المعقولات المعلولة ما لم تقدم
عليها معرفة العلل بالحقيقة وخاصة العلة الاولى علما او صحناه في تعرضنا لمقالة
الاولى من كتاب السماع الطبيعي كما لا سبيل الى وجود المعلولات ما لم تتقدم عليها وجود
ذوات العلل خاصة العلل خاصة العلة الاولى والعلة الاولى هو الخير المحض المطلق

بذاته

بذاته وذلك لانه لما كان يطلق عليه الوجود الحقيقي لا يعدو من خيريته ثم الخيرية اما ان يكون
مطلقة ذاتية ومستفادة لم يخل من قسمين اما ان يكون وجوده ضروريا في قوامه فيكونه
مفيدها من قوام العلة الاولى والعلة الاولى علة لها هف واما ان يكون غير ضروري
في قوامه وهذا ايضا عند توضيحه اتفاقا كما وان عرضنا من الابطال بهذا القسم فان المطلع
قائم وذلك ان هذه الامور من ذاته في الواضح ان ذاته تبقى موجودا وموصوفا بالخيرية.
وتلك الخيرية اما ان يكون ذاتية او مستفادة فان كانت مستفادة فقد تمادي الامر
الى ما لا يتناهى وذلك محال وان كانت ذاتية فهو المطلوب واقول ايضا ان من المحال
ان يستفيد العلة الاولى خيرا غير ذاتية فيه ولا ضرورية في قوامه وذلك لان العلة الاولى
يجب ان يكون فائزا في ذاته بكمال الخيرية من اجل ان العلة الاولى ان لم يكن ذاته
مستوفيا لجميع الخيرات التي هي بالاضافة اليه حقيقة باطلاق تمام الخيرية عليها
ولها امكان وجود فهو يستفيدها من غيره ولا خير له الا معلولاته فاذا مستفيده
معلول ومعلوله لا خير له فيه ومنه الا استفاده منه فاذا معلومه ان اتى ذلك
خيريته فانما يعيده خيره مستفاده منه لكن الخيرية المستفادة من العلة الاولى انما هي
من المستفيد فاذا هذه الخيرية ليست في العلة الاولى بل في المستفيد وقيل انها في
الاول وذلك خلف والعلة الاولى لا نقص فيه بوجه من الوجوه لان الكمال الذي بازاء
ذلك النقص اما ان يكون وجوده غير ممكن فلا يكون بازائه نقص اذ النقص هو عدم
الكمال الممكن الوجود واما يكون وجوده ممكنا ثم الشيء الذي ليس في شيء ما اذا تصور معه
على تحصيل هذا الشيء الذي هو ممكن فيه وقد قلنا انه لا علة للعلة الاولى في كماله
ولا بوجه من الوجوه فاذا هذا الكمال ليس ممكنا فيه فاذا ليس بازائه نقص فالعلة الاولى
مستوفية لجميع ما هو خيرات بالاضافة اليه وان الخيرات العالية التي هي خيرات
من جميع الوجوه لا بالاضافة وهي الخيرات مستوفاة له وقد اتضح ان العلة الاولى
مستوفية لجميع الخيرات التي هي بالاضافة اليه خيريته ولها امكان وجود فقد اتضح
ان العلة الاولى خير مطلق من جميع الوجوه وقد كان اتضح ان من ادرك خيرا
فانه لطباعه يعشقه فقد اتضح ان العلة الاولى معشوقة للنفوس المتألهة وايضا

فان النفوس البشرية والملكية لما كانت كمالاتها بان تتصور المعقولات على ما هي عليها
بحسب طاقتها تشبهاً بذات الخير المطلق وان يصدر عنها افاعيل هي عندهم وبالاضافة
اليها عادلة كالفضائل البشرية وكتحريك النفوس الملكية للجواهر العلوية موجبة لاستبقاء
الكون والفساد تشبهاً بذات الخير المطلق وانما تتولى هذه التحريكات لتصور الغرض
من الخير المطلق وتستفيد بالتقرب الفضيلة والكمال وان ذلك تصورهم وهي متصورة
لذلك منه وقد قلنا ان مثل هذا عاشق للمتقرب منه فواجب على ما اوضحنا سالفاً ان
يكون الخير المطلق معشوقاً لها اعني لجملة النفوس المتألهة وايضاً فان الخير المطلق لما
انه ثبت لوجود ذوات هذه الجواهر الشريفة وكمالها لها فيه او كمالها انما هو بان
يكون صوراً عقلية قائمة بذواتها وانها ان يكون لها الا بمعرفته وهي متصورة لهذه المعاني
منه وقد قلنا ان مثل هذا عاشق لمثل هذا السبب فبين على ما اوضحناه صادقاً ان الخير
المطلق معشوق لها اعني لجملة النفوس المتألهة وهذا العشق فيها غير زايل البتة
وذلك لانها لا تخلو عن حالتي الكمال والاستعداد محض وقد اوضحنا ضرورة وجوب هذا
العشق فيها حال كمالها واما حالة استعدادها فلئن توجد الا في النفوس البشرية
دون الملكية لفوز الملكية بالكمال ما وجد وقد وجدت وهي اعني النفوس البشرية
بحالة الاستعداد لها شوق غريزي الى معرفة المعقولات التي هي كمالها وخاصة
ما هو اقوى للكمال عند تصوره واهدى الى تصور ما سواه وهذه صفة المعقول
الاول الذي هو علة لكون كل معقول سواه معقولاً في النفوس وموجوداً في الاعيان
فلا محالة ان لها عشقاً غريزياً في ذاتها للخير المطلق اولاً واولى بالمعقولات
ثانياً والا فوجودها على استعدادها لخاص كمالها معطل فاذا المعشوق الحقيقي
للنفوس البشرية والملكية هو الخير المحض   في خاتمة الفصول يريد ان توضح
في هذا الفصل ان كل واحد من الموجودات يعشق الخير المطلق عشقاً غريزياً وان الخير
المطلق متجل لذاته الا ان قبولها لتجليه واتصالها به على التفاوت وان غاية القرب
منه هو قبول التجلية على الحقيقة اعني على اكمل ما في الامكان وهو المعنى الذي يسميه الصوفية
الاتحاد وانه لوجوده عاشق ان تنال تجليه وان وجود الاشياء بتجليه فنقول انه لما كان
في كل واحد من الموجودات عشق غريزي لكماله وانما ذلك لان كماله معنى به

يحصل

يحصل له خيريته فبين ان المعنى الذي به يحصل الشي خيريته حيث ما يوجد وكيف ما توجد
اوجب ان يكون ذلك الشي معشوقاً لمستفيد الخيرية ثم لا يوجد شي اولى بذلك
من العلة الاولى في جميع الاشياء فهو اذاً معشوق لجميع الاشياء ويكون اكثر الاشياء
غير عارف به لا يقدح في وجود عشقه الغريزي في هذه الاشياء لكمالاتها والخير الاول
بذاته ظاهر متجل لجميع الموجودات ولو كان ذاته محتجباً عن جميع الموجودات بعينه
قبول تجليها لحجب فبالحقيقة لا حجاب الا في المحجوبين والحجاب هو القصور والضعف
والنقص ليس تجليه الا حقيقة ذاته اذ لا متجلي بذاته في ذاته الا وهو انه كما اوضحه
الالهيون في ذاته كريم متجلي ولذلك ربما سماه الفلاسفة صورة العقل فاول
قابل لتجليه هو الملك الالهي الموسوم بعقل الكل فانه بجوهره نال التجلية نيل الصورة
الواقعة في المرآة المتجلي الشخص الذي هو مثاله وقريب من هذا المعنى ما قيل
ان العقل الفعال مثاله فاحترز ان يقول مثله وذلك هو الواجب الحق فان
كل منفعل عن سبب غريب فانما ينفعل بتوسط مثال واقع من الفاعل منه
وبالعكس وكل منفعل انما ينفعل في قابل الانفعال نحو يقبل عنه بتوسط
مثال يقع منه فيه وذلك بين بالاستقراء فان الحرارة النارية انما تفعل في
جرم من الاجرام بان تضع مثالها وهو السخونة وكذلك ساير القوى من الكيفيات
والنفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثاله وهي
الصور المعقولة والسيف انما يقطع بان يضع في المنفعل عنه مثاله وهو شكله
والمشتق انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثال ما ماسه وهو استواء
الاجزاء وملاستها وقابل ان يقول ان الشمس تسخن وتسود من غير ان تضع السخونة
والسواد مثالها لكنا

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه الاستعان

الحمد لله ونعوذ بالله من علم يسلمنا الى الجهل بعد له والجحود لفضله ان كثيرا منهم لم يستطع النظر
فراشن الخفي من لطف حكمة الله تعالى وان نظر عن الابصار والمطوي عن الافكار والمحجوب
عن النظر بنور الله تعالى ترددوا في حيرة الاهواء وجزوا في شبه الاراء فاستمالهم شبهات
الملحدين المعاندين للمعترضين بعدل الله المؤمنين بفضله قالوا ان الاشياء ان لم تكن
قديمة وكانت محدثة من خالق الخلق وهو موصوف بالحكمة والعدل فقد وجدنا الخروج
العطايا في الارزاق عن الاعتدال خبرنا بتلك الصفة قال مناظر منهم احد يوم
بهذا القياس ان سهل بن هارون على كثرة وقلة حاجة الى كثرة ما خوله واعطى
المال وسعة الحال على اضعاف مقدار مثله من الرزق وانا على فضائل بان من امور
الدنيا والدين فوق ما احتمله واطيقه من الضيق والاقتار فقلت له وانك لم تفضلك
عليه في الحال التي انت عليها من الخلق والخلق ومحمود الخلال وهو شريك لم يكن ذلك بحولك
وقوتك ولا باختيارك وهو شيء لك افتخار لو خيرت لاستبدلت احوالك باحواله في
المال وغيره فقال او كان يعجز الحكيم العادل الغني القادر ان يتحملها بالامر كله
حتى يجتمع لي الصلاح من كل الوجوه فقلت كلا انه ليس بعاجز عن العدل ولكنك
احلت قدرته على المحال المخالف للحكمة والدليل على ذلك ان قائلا لو قال اهل القدير
القادر على ان يحكم بالحق في غيره والعدل في سواه لكان في قوله هذا كمن
يقول هل يقدر الله على ان يخلق الها او هل يقدر هذا القادر ان يجعله عاجزا
والفاصل ان يجعله مفضولا فصارت القدرة لنا قص الكلام على ذلك عجزا واذا
كانت القدرة على ذلك عجزا كانت القدرة على تعجيز القادر محالا او كانت القدرة
على المحال محالا وما هو اوضح من ذلك ان قائلا لو قال هل يقدر الله الذي ليس كمخلوق
ان يخلق مثله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الها لكان هذا السؤال مستحيلا.

الجواب لانه اذا كان المثال الاول غير مخلوق فكيف يكون المثال المخلوق مثالا
لما ليس بمخلوق ثم يرجع الى السؤال ونقول اذا امتنع مع تمام خلقك وكمالها سهل
علمك ذلك فمستحيل ان يكون هذا امر سهل ان يجاوز حد كمالك مثل ما اخر به من ماله
فان زعمت ان ذلك ممتنع فهذا امر سهل كان باطلا وان اقررت بوجود ذلك فمنه
فانه ان جمعكم الله معا في هذه الحال فواجب ان تتجه هذه الاماني لان الناس كلهم عن
ويطير الكلام في ذلك الى ان يختار السودان ان يكونوا بيضا والمشايخ ان يعودوا
شبانا والقباح ان يكونوا حسانا والاطفال ان يكونوا فتيانا والجبناء يودون
ان يكونوا اتراكا حتى لا يقع منهم تفاضل في حال الا طلب المفضول الموضع الاعلى
لان ذلك في طبيعة الانسان اذا كانت مقصورة على طلب ما لا نهاية له من المحبة للاستكثار
والزيادة ولو جاز ذلك لجاز ان يتمنى ذلك من هو اليوم في دار الدنيا غيره من
زمانهما واذا جاز هذا فهو الذي به يكون الدنيا غير الدنيا والناس غير الناس
فان قلت هذه خلق الخليقة على ضرب من الحكمة غير هذه توجب ذلك قلنا فكانك
قلت هذه خلق الناس غير الناس فليكن كقول من قايل هلا خلق العالم قبل
ان يخلقه وعلى اضعاف ما خلقه ان كان خلقه له حكمة وتفضلا ونظرا فلو وهكذا اذا
لو خلقه بزمان قبل خلقه لكان للقايل ان يقول وهلا خلقه قبل ذلك فيكون
لكل قبل قبل الى ما لا نهاية له الا انه لا بد من ان يصير الابد الى غاية هي
البدو على كل حال فان جعل الغاية التي هي البدو هي الحال التي فيها خلق
العالم وصنع فزعم نفسك ان الزمان الذي خلق فيه الناس هو الزمان الذي
اومات الى ان يخلقوا فيه اذ كان لا بد لخلقهم من بدو وهكذا لو خلقهم على
اضعاف ما هم عليه لقيل فهذه خلقهم على اضعاف اضعاف ذلك حتى يصير
من التضاعيف الى نهاية ما فاذا وجبت النهاية فهي اذا هذه النهاية بعينها على

ابتدائها

ابتدائها قبل ما كان دونها ثم انتهت الى ما نرى اذا جاز ذلك في القياس لو
اطرد في الكلام فنرجع الى سنن الكلام الاول فنقول ان الطبائع متمادية ابدا
في الطلب الى غير نهاية والازدياد الى ما ليس ينتهي الى نهاية وذلك الى ما عليه
جبلوا الناس من نصرة الهوى والاغراء باللجاج والعادة في مجاراة الاكفاء والسمو الى
رتب الرياسة واستحلاء مذاق الغلبة والنفوس ذاهبة مع شهواتها والاهوا
نامية لا رادع لها فاذا كان هذا هكذا وجدنا الاتفاق هو الاختلاف بين الناس
فانهم لو اتفقوا في الخلق اتفقوا في الاخلاق ولو اتفقوا في الاخلاق اتفقوا
في الارزاق ولو اتفقوا في الارزاق لكانوا جميعا اكفاء وسوا الاكفاء على الامر
الاقصى فصاروا جميعا متساوين متساوين فصار ذلك مؤديا من البلا
الى ما فيه زوال الحرث والنسل والفساد المعقب للفنا ولو كان قول المخالف
ما يقول هو العدل لوجب ان يكون الناس جميعا كانفس انسانا واحدا ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون البعض كلا وان يكون صفات هذا الانسان ابدا بلا غاية و
سرمدا بلا نهاية لانه لا يعطي الا ما يكون سببا لاضعافه على ان للمساواة لو استقامت
لكان الاختيار من الناس كلهم واحدا ولو كان كذلك لاتفقت الطبايع على استلذاذ
طعم واحد واستحسان لون واحد واستقباح شكل واحد وكان ذلك سبب
التزاحم والتشاحن على ذلك الشي بعينه وبطل ما سواه وهذا ما لم يكن ولا يكون
ومن الدليل ايضا انهم لو تواجدوا في المهن والصناعات والحيل لما
والاختراعات الى ان يصيروا من الشان الى حال يجتمعون بها في حاجة يستغني
بها بعضهم عن بعض لبطل ما به قوام العالم من التصرف بالاسباب المضطرة
الى ذلك ولانتقض ما جرت عليه العادة التي بها كان تمام امر الدنيا منذ خلقها الله تعالى
الى غايتها فان تعلق بما عليه الجمهور والسواد الاعظم من الناس ومن عقيدة الرضا
بامر الله والتسليم له والعلم بعدل الله وحكمته فيما اعطى وقسم ومن سخط الاحكام

عند نزول المصائب وحلول ما يتوهم من النوائب قلنا ان ذلك لا يمنع احدهما
ان في بعض التركيب والخلقة كراهية ما لم يوافق النفس ولا جدوى بسبرتها ولا
نفع بمحنتها وان الرجوع الى الحق الذي يلزمها من الاقرار والتسليم لا تاتي منها
الا بالاستكراه كما انها لا تنصرف عن ارتكاب المآثم والقبائح الا بمحذوره عليه
وكلفة فيما تجشمه من مصالح الاعمال والقربات الى الله فان اشكل ذلك احد كما
بان المريض وتموج الوصب وتادة المضروب وتاسف التعب وكل ذلك غير
مزيل عقده في الرضا والقناعة والتسليم والطاعة وهو بمنزلة تشكي الجوع اذا
فقد الغذاء واذى الظمأ اذا فقد الماء وشدة اليوم الحار وشدة اليوم البارد
وذلك غير موثر كما رتب الله في جبلتنا من الحس المشترك عما نستروح اليه ونتاذى
به ثم مرجعنا الى الصبر على الضراء والشكر على السراء والعلم بعدل الله تعالى
في الشدة والرخاء فان زعمتم ان قولكم في هذا يلزمنا نحوه من الجهات تتوهمونها
لكم مثل تسخطوه من اخر الموت وانتم لا تخافون في اخر الموت انه عدل
كما خالفتم في الارزاق والحيوة احب واعز من المال الا ان تسخطوا الموت ايضا
على المذهب الذي نستعظم به النقص في هذه الاحوال فالجواب فيه يتعلق بمثل الجواب
في غيره والحق انه تمام الحيوة ومنتهى المبدا ومستكره مع ذاته غير مسخوط العدل
ووجه الامر الا ان العادة لما اتصلت علينا منذ النشو بما وجدنا من النفس
وتعاوض الناس بينهم من كراهيته ما كرهته النفوس وطلب ما يميل اليه ومحبته
فلما تعتاد ذلك وجرت عليه وتوكلنا القول في هذا الامر الذي يحدث مثلا
فعلنا كذا فكان كذا او ان لم نفعل كذا لكان كذا وكان كالمطرد في باب
ما قد يجوز ان يكون في حال وان لم يكن في اخرى وقد علم العاقل ذلك ان الحق
هو ما كان الامر الذي كونه ولا سبيل الى غيره الا انه لما كانت العادة في الترك
مستمرة تتطلعنا الى الاشيا الكائنة الممكنة ان يكون مثلها في باب الامكان

وعند

وعند ما يجري مثله في الاماني والآمال ارتبط الطمع والامل حتى يسول له التسويل
الكاذب كما قد يسول له الامل الصادق فيما قد يصدق من الآمال في مثله قد يجاوزهم
ذلك الخوف والرجا فيما لعله يكون ولعله لا يكون واتصل به القول الذي قدمناه في
الامكان غير الذي كان ولو كان الذي كان والحق ما جرى من الله تعالى فيما وقع
وفيما لم يقع ولو كان الملقين للاطفال يجري بهذا كما يجري في النحل من الشرائع
والادمان لتوطن علمه في نفوسهم وازدادوا عند بلوغ السن الذي يدرك بمثلها
المتميز بصيرة به وزال الاشفاق من كون ما يكون وحدوث ما لا يكون والرجا
لما لا يتوقع ان كان قريبا والياس ان كان بعيدا ممتنعا والذي يتعلقون به في الام
الاطفال وانواع المحن من البليات ونحر الحيوانات البهيمة والحمل عليها بما فوق
طاقتها من الاعمال والاعتساف والقهر على غير ذنب سلف لها ولا ثواب ولا
عقاب به فهو تيلوا هذا الكتاب بالدلالة على الله تعالى الازلي الذي لم يكن ليس
والذي لم يكن ليس ليس بمحتاج في قوامه الى غيره والذي ليس بمحتاج في قوامه الى غيره
فلا علة له وما لا علة له فقديم والقديم دايم غير منتهى ابدا والدايم ابدا الدايم القوة والدايم
القوة غير محتاج والفاعل من غير حاجة لا يكون الا حكيما عادلا واذا ثبت انه عز
اسمائه بصفاته واستحق القدرة انتفى عنه الجور واذا ثبت انه فاعلا كاملا مفضلا
بحاجة بعضه الى بعض ان لا يفضل شي عن حاجته والغني عن الحاجة اليه فقد ثبت فاعلا حكيما
واثبت عادلا رحيما فقد لزمنا ولزمهم الاقرار بعدله في فعله جهلنا وجوه العدل
في بعضها او علمناه وهذه عليهم بالتعلق بخلق الحيات والعقارب واشباهها من هوام
البر والبحر الضارة ويجب عليهم ان يعلموا ان كون العالم لم يكن ليكون ذلك منه وما ان ذلك
انما كان لعله خلق العالم ومثال هذا انه اذا كان خلق الانسان وكونه حكمة وعدلا
علمنا ان خلق الانسان لم يكن بعد افضل من الشهوة والاخلاط كما اوجبت كون البول والغائط
وكون العرق والمخاط علة لكون تلك العوام وفي كل ذلك من المنافع ما يطول القول في
استخراجه حتى لا يوجد في العالم شر باطل تمت والله اعلم بالصواب واليه المرجع
والمآب تمت

بسم الله الرحمن الرحيم وعليك اعتمادي يا كريم

الامور التي قبلنا يعني ان الموجودات التي تقرب منا لكل واحد منها ماهية لها مرتبة ١٦
المعروضية بالقياس الى الوجود وهوية وهي يطلق على الحقيقة الجزئية وعلى الوجود الخارجي
ايضا لكن المراد بها هنا الوجود وليست ماهية عين هويته ولا داخلة في هويته
ولو كانت ماهية الانسان مثلا عين هويته لكان تصور كل ماهية الانسان
تصور الهوية لان اتحاد المعلوم يستلزم اتحاد العلم قلت اذا تصورت ماهية الانسان
اي ماهية تصورت هو الانسان اي هويته فعلمت وجوده وبالجملة ان ماهيته لما
لو كانت عين وجوده لكان العلم بالانسان هو العلم بوجوده وليس كذلك اذ كثيرا
ما يتصور الانسان ولم يخطر بالبال معنى الوجود وحيثيته اما الوجود الخارجي فظ
واما الوجود العقلي فلان تعقل الانسان لا يستلزم تعقل تعقله فان قيل لا نم ان
تعقل المهية ينفك عن وجودها فان تعقل المهية هو بعينه تعقل الوجود قلنا لو كان
كذلك لكن لا نشك في كونها موجودة عند حصولها في العقل وليس كذلك لانا نعقل
كثيرا من الماهيات ونشك في وجودها مطلقا وايضا لو كان المهية عين الهوية لكان كل تصور
من الماهية يستدعي تصديقا بوجودها لان تصور المهية على هذا التقدير هو بعينه
تصور الوجود فكما ان تصور العقل مثلا يكفي في العلم بانه عقل من غير استعانة
بشيء اذ ثبوت الشيء لنفسه بين كذلك يلزم ان يكفي في العلم بكونه موجودا لانه عينه
على هذا الفرض وليس كذلك اذ قد يحتاج العلم به الى براهين كثيرة المقدمات ولم يبين
استحالة كون المهية داخلة في الهوية مع ان الدعوى شاملة لها ايضا اكتفاء بالبيان
الذي سنذكره في استحالة كون الهوية داخلة لانه يجري فيها بعينه والدليلان المذكوران
انما يتمان اذا كانت المهية متصورة بكنهها اما الدليل الاول فلانه اذا كانت
متصورة لا بكنهها جاز ان يكفي العلم بالمهية بالوجه هو العلم بالوجود كذلك وعدم
خطور الوجود في العقل بالوجه عند تصورنا المهية بالوجه ثم واما الدليل الثاني
فلانه لو لم يكن المهية متصورة بكنهها جاز ان يكفي الوجود عينها ومع ذلك يمكن ان

لا يصدق بوجودها لانه غير معلوم لها بخصوصه فان تصور الانسان بوجه الضحك من غير
ان يعلم خصوصية ذات الانسان لا يستلزم العلم بانه انسان ضرورة ولا يمكن
ايضا ان يكون الهوية داخلة في ماهيته هذه الاشياء والا لكان الوجود مقوما لا يستكمل
تصور الماهية دونه وليس كذلك اذ الماهيات المعقولة ثم تصورها بدون الوجود
واعتباره فلا يكون جزء الشيء منها فان قيل المقصود ان الوجود خارج عن جميع الماهيات
الممكنة وما ذكرتم فيه بيانه لو تم لدل على ان الوجود زائد على الماهيات المتصورة فلا
ينطبق الدليل على الدعوى قلت لا شك ان الماهيات الممكنة يستند الى فاعلها من حيث
انها موجودة لا من حيث هي فان الانسان من حيث انه موجود مستند الى فاعل
لا من حيث انه انسان فالفاعل يرتبط الوجود بها ويتحقق نسبته اليها وظاهر ان
انتساب الماهيات الى الفاعل الى وتيرة واحدة لا يختلف باختلافها وكذا نسبة الوجود
اليها فاذا ثبت زيادة في البعض فقد ثبت في الكل وايضا لو كان الوجود داخلا في المهية
يستحيل رفعه عن الماهية توهما اي لا يمكن ان يتوهم رفع الوجود مع بقاء
المهية كالواحد للاثنين اذ لم يمكن ان يتوهم ارتفاع الواحد مع بقاء ماهية الاثنين
وليس كذلك وقد منع ذلك بان ارتفاع الجزء هو بعينه ارتفاع الكل لا انه ارتفاع
آخر ومن المستحيل ان يتصور انفكاك الشيء عن نفسه ودفع بنظر ان عدم العلة
علة لعدم المعلول ولا شك ان الجزء علة لوجود الكل فيكون عدمه علة لعدمه
لا بعينه وايضا العقل الصريح يصحح قولنا عدم الجزء فعدم الكل فيكون هنا تقدم
وتاخر ذاتي على ان الكل كالاثنين اذا وجد يكون هناك موجودات ثلثة متغايرة
بالذات قطعا الكل من حيث هو كل وكل واحد من الواحدين فاذا انتفى واحد
من ذلك الواحدين بقي موجودان من تلك الموجودات الثلثة وهما الكل من حيث
هو كل وواحد من جزئيه فهناك عدمان ومعدومان متغايران بالذات فلا يكون
احدهما هو الآخر بل الترتيب ان الجزء علة لحصول ذات الكل من حيث هو به
قوام الكل اعني انه داخل في ذاته ومن المستحيل ان يتوهم بقاء ماهية الكل

بدون ما لا تحصل تلك الماهية ولا تتقوم من حيث هو الا به بخلاف العلل الاخر واللوازم
اذ ليس لها مدخل في طبيعة الذات من حيث هي هي انما تكون خارجة عنها فيصح ان
يتوهم انتفاؤها مع بقاء الذات وايضا لو كان الوجود جزءا من الماهية لكان قياس
الهوية من الانسان مثلا قياس الجسمية والحيوانية وكان الانسان والامر كذلك
من يفهم الانسان انسانا بان يتصور بكنهه وذاته لا لشيء اخر لا شك في انه
جسم او حيوان اذا فهم الجسم او الحيوان لان ثبوت الذاتي لما هو ذاتي له ضروري
عند احضار الذاتي في العقل كذلك ان لا شك من يفهم ذات الانسان في انه
موجود وليس كذلك بل يشك ما لم يعلم بحس او دليل فلا يكون الوجود جزءا من
الانسان ويختص هذا الدليل ان الوجود لو كان جزءا من الماهية لوجب
ان يحصل لنا التصديق بوجودها عند تصورها وليس كذلك وفي الادلة المذكورة
في نفي كون الوجود جزءا من الماهية نظر اما الاول فلانا نقول ان اريد بقوله
لا يستحيل تصورها انها لا تحصل بكنهها في العقل بدون الوجود فالملازمة ممنوعة
واما الثاني فلانه ان اريد بقوله يستحيل رفعها انه يمتنع توهم ارتفاعه حين
ملاحظة الماهية بالكنه فنفي التالي ممنوع وان اريد انه يمتنع توهم ارتفاعه
مطلقا سواء كانت تحصل بالكنه او بالوجه فالملازمة غير مسلمة لانه يجوز
ان لا يتصور الماهية حينئذ على وجه يكون الوجود ملحوظا فيها بالذات فيمكن
للعقل ان يتوهم رفعه اذ منشأ استحالة هذا التوهم كونه ملحوظا بالجزئية
واما الثالث فلانه انما يتم ان لو كانت الماهية متصورة بكنهها جاز ان
يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن التصديق بثبوتها لها الا ترى ان النفس
لما كانت متصورة باعتبار تدبير البدن توقفوا لاثبات جوهريتها بالبرهان
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها فالوجود والهوية لما كان من الموجودات ليس
من المقومات متفرع على الادلة التي ذكرت في نفي الجزئية واذا لم يكن
من جملة المقومات وقد بين انه ليس عينا لها فهو من العوارض

لان

لان كونه غير مباين لها وعدم كونه معروضا لها ظاهر فان قيل لا يمكن ان يكون الوجود
من العوارض لان ثبوت العارض للمعروض فرع ثبوت المعروض ان ذهنا فذهنا
وان خارجا فخارجا فذلك الثبوت المتقدم ان كان هو الثبوت المتأخر
يلزم توقف الشيء على نفسه وان كان غيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا
ان عروض الوجود للماهية وزيادته عليها في نظر العقل باعتبار بمعنى انه
يمكن للعقل ان يلاحظها من حيث هي هي من غير اعتبار الوجود والعدم سواء
كان ذهنيا او خارجيا وان كانت لا تنفك عن الوجود في العقل وينسب
اليها الوجود فيجده زائدا عليها عارضا لها وتجد الماهية قابلة له وهذا هو
المراد من ثبوت الوجود لها في الذهن لا ما هو المتبادر منه والا لزم المحذور
المذكور واذا ثبت ان الوجود من العوارض فلا يمكن ان يكون من العوارض
المفارقة بل هو من العوارض اللازمة لانه يمتنع بديهة قيام الماهية بدون
الوجود فكلما انتفى الوجود لم يبق الماهية فيكون لازما لا يقال حينئذ يلزم تقدم
الوجود على الماهية بدون الوجود فكلها على الماهية لان ما ذكرتم يقتضي ان
يكون كونها ماهية بسبب الوجود وليس كذلك اذ الوجود يكون عارضا لها لانا
نقول لا يلزم مما ذكرنا تقدم الوجود عليها غاية انه يلزم منه استلزام كون
الماهية ماهية للوجود ولا محذور فيه بل نقول ان الحق الصريح الذي لا يحوم حوله
شائبة الريب ان الوجود والماهية متلازمان لا يتقدم احدهما على الاخر
ذاتا وزمانا اما انه ليس بينهما تقدم وتأخر زماني فظاهر لا سترة به واما انه
ليس بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلانه لو كان بينهما تقدم وتأخر ذاتي فلا يخلو اما
ان يكون الماهية متقدمة على الوجود او يكون الوجود متقدما عليها لا جائز ان
يكون الماهية متقدمة عليه بالذات والا لوجب ان يصح قولنا صار الانسان
انسانا فوجد اذ التقدم الذاتي بين الشيئين مصحح لدخول الفاء على المتأخر

وليس كذلك لان اعتبار كونه متقدما على الوجود هو اعتبار كونه معدوما صرفا او المعدوم
الصرف لا يكون انسانا ولا متقدما على الوجود بل هو لا شيء محض مسلوب عنه جميع المفهومات
ولا جائز ايضا ان يكون الوجود متقدما عليها لانه لو كان متقدما عليها فلا يخلو اما ان
يكون باعتبار وجوده في نفسه او باعتبار ثبوته للماهية لا يجوز ان يكون باعتبار وجوده
في نفسه والا لزم ان يوجد الوجود اولا في حد ذاته ثم يصير الانسان انسانا وهو باطل
لان الوجود اذا صار موجودا في نفسه لم يمكن ان يكون جوهرا لانه امر اضافي بل عرضا
فيمتنع ان يصير وصفا للانسان مرتبطا به لان ثبوت الصفة الموجودة في حد نفسها
للموصوف فرع على ثبوت موصوفها بديهة فالموصوف اذا كان ثابتا بهذا
الثبوت يلزم الدور وان كان ثابتا بغيره ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ولا يمكن ايضا
ان يكون متقدما على الماهية باعتبار ثبوته للماهية والا لزم صحة قولنا وجد الانسان
فصار انسانا وهو باطل لان قولنا وجد الانسان يقتضي ان يكون انسانا موجودا وقولنا
فصار انسانا يقتضي ان لا يكون انسانا في تلك المرتبة فيتناقضان لا يقال تقدم الوجود
على الماهية بهذا الاعتبار بمعنى ان العقل يعتبر الوجود اولا والماهية ثانيا بان يحكم
بانه وجد فصار انسانا لا انه وجد الانسان فصار انسانا حتى يتناقض كما يقال
الجسم النامي بشرط الحس يصير حيوانا لانا نقول الوجود لا يتصور الا عارضا مرتبطا
بغيره فلا يمكن للعقل ان يعتبره قبل اعتبار معروضه فلزم تقدمه على الوجود فلا اقل
من ان يكون معه على ان قولكم انه وجد يقتضي ارتباط الوجود بغيره فذلك الغير ان كان
انسانا عاد المحذور وان كان غيره فاما ان يكون مبهما يصير بضميمة الوجود معينا
او يكون معينا وان كان الاول لزم ان يتعين الشيء في ذاته بسبب امر خارج عنه
عارض له وهو باطل لان ذلك التعين لا يمكن الا من امر داخل كالفصل بالقياس الى الجنس
فان الحيوان اذا اخذ من حيث هو مبهم واعتبر الناطق فيه صار نوعا معينا هو الانسان
فكونه انسانا انما يكون بالفصل الذي هو داخل لا بالوجود الذي يثبت انه زائد وان كان

الثاني

الثاني يلزم ان يتأخر انسانية الانسان عن وجود غيره لا عن وجود نفسه ثم ايضا الوجود
من الصفات الاعتبارية المنتزعة عن الماهية فلو قدم عليها لزم تقدم الصفة الاعتبارية
على موصوفها وهو محال فان قيل ان الصورة متقدمة على الهيولى مع انها وصف لها قلنا الصورة
وان كانت من صفات الهيولى لكنها ليست من صفاتها الاعتبارية والمستحيل تقدم الوصف
الاعتباري على موصوفه فان قلت اذا جاز ان يكون وصف الشيء متقدما عليه في الجملة
فليجز ذلك في الاوصاف الاعتبارية ايضا قلت ان الصورة الجوهرية لما كانت
غير محتاجة الى المحل في وجودها بل في عوارضها من قبول الاتصال والانفصال والتشكل
امكن للعقل ان يعتبر تقدمها على الهيولى بخلاف الاوصاف الاعتبارية والاعراض التي
في وجوداتها محتاجة الى المحل فانها يمتنع للعقل ان يعتبر تقدمها على موضوعاتها
نعم يمكن تقدم الوجود على الماهية على مذهب من قال ان الوجود حقيقة الحقائق وان امتياز
بعضها عن بعض بعوارض مسماة في المشهور بالماهيات كما نقول ان حقيقة الانسان
مثلا هو الوجود ويمتاز عما عداه بعارض هو الحيوان الناطق على عكس مذهب الجمهور
واما على مذهب الجمهور من القوم فلا وبالجملة ليس الوجود من جملة اللواحق التي تكون بعد الماهية
لما مر آنفا وقد يتوهم من هذا الكلام ان الوجود من الاعتبارات المتقدمة على الماهية
لان معنى ان يكون الوجود بعد الماهية وهو فاسد لانه لا يلزم من انتفاء كونه بعد الماهية ان
يكون قبلها او يجوز ان يكون معها كما سبق واما نفي كونه بعد الماهية ولم ينف كونه
قبلها لانه قد يذهب الوهم الى تأخره عن الماهية لانها معروضة له فنفى البعدية لئلا يقع
غلط ولا يذهب الى كونه قبلها فلذا لم ينفه ولما بين زيادة الوجود على الماهية الممكنة اراد
ان يثبت موجودا هويته ووجوده عين ذاته فقال وكل لاحق فاما ان يلحق الذات
عن ذاته او عن غيره واما ان يلحقه عن غيره لان لحوق الشيء للشيء امر ممكن في نفسه فلا بد له من علة
فعلته اما نفس الذات او غيرها ضرورة والوجود لا يمكن ان يكون من اللواحق التي تلحق
الشيء لذاته لانه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يلحقه قبل الوجود او يلحقه بعده لا جائز ان يلحق قبل الوجود

لا يمتنع ان يكون الذي لا وجود له سواء اعتبر معه صلاحية ان يعرض له الوجود او لا يلزمه شيء
يتبعه من الوجود لان استفاده الموجود وجوده من المعدوم الصرف بديهية الاستحالة
قيل لو تم ذلك لزم ان لا يكون الماهيات الممكنة قابلة لوجودها لان بديهة العقل حاكمة بان لا وجود له
لا يمكن ان يكون له شيء يتبعه في الوجود سواء كان بالايجاد والافادة او بالقبول والاستفادة
واجيب عنه بان قابل الوجود مستفيد له فلا بد ان يعتبره العقل معرى عن الوجود لئلا يلزم
تحصيل الحاصل وعن العدم ايضا حتى لا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود سواء كان معطيا
وجوده نفسه او وجود غيره فانه يستحيل ان لا يكون موجودا ضرورة ان مرتبة الايجاد والتاثير
متاخر عن مرتبة الوجود فما لم يوجد الشيء لم يوجد غيره واعلم ان كلام الناقض مبني على ان
قبول الماهية الوجود قبول بالمعنى المتبادر منه بان يكون للماهية ثبوت ثم ان الوجود يعرض لها
عروض الاعراض لموضوعاتها وليس كذلك لان القبول بذلك الوجه لا يتصور الا اذا
كان للقابل وجود مستقل بدون المقبول ولا شك ان الماهية بالنسبة الى الوجود
ليس كذلك اذ ثبوت الماهية هو وجودها لا ان وجودها امر يحل فيها بعد ثبوتها فان اراد
الناقض بقوله لزم ان لا يكون الماهية قابلة للوجود القبول بالمعنى الذي ذكر فالملازمة مسلمة
وبطلان التالي مم وان اراد القبول بمنظور العقل بمعنى انه لا يمكن للعقل ان يجد بينهما
نسبة مثل نسبة القابل المقبول حتى انتزع منها الوجود فالملازمة ممنوعة فيجوز ان يكون الماهية
الصالحة لان يعرض لها الوجود يتبعها شيء حاصل ويحصل منها امر موجود الا بعد حصولها
لان التاثير لا يتصور الا من الموجود ولا جائز ايضا ان يلحقه بعد الوجود واليه اشار
بقوله ولا يجوز ان يكون الحصول يلزمه بعد الحصول والوجود يلزمه بعد الوجود فيكون
اي فيلزم ان يكون قد كان الشيء قبل نفسه وهو باطل هذا اذا كان الوجود السابق
عين الوجود اللاحق ظاهر واما اذا كان وجودا آخر فيلزم ان ايضا ان يكون موجودا بوجودين
سواء كان الوجود المتقدم مجتمعا مع الوجود المتاخر او غير مجتمع بان يكون آن عروض الوجود
الثاني للماهية بعينه آن انتفاء الوجود الاول لكن هذا مستحيل اذ اللازم على هذا التقدير تاخر

[illegible]

واذا اطلق بذلك القسمان فلا يجوز ان يكون الوجود من اللواحق التي تلحق الماهية عن نفسها لان ما يقتضيها
لحوق الشيء لذاته لا يمكن ان يكون من تلك الذات الا بشرط كونه موجودا اذ اللاحق لا يلحق الشيء
عن نفسه الا الى حاصل الذي اذا حصل عرضت له اشياء سببها هو ذلك الحاصل فان الملزوم
المقتضي للازم سواء كان اقتضاؤه لوجود اللازم في نفسه او لوجوده لغيره علة له بطبيعته وبطريقه
لان المرض اقتضاؤه له والعلة لا يوجب معلولها الا اذا وجبت لان وجوب الشيء
عن الشيء فرع وجوبه في نفسه اذ الشيء ما لم يجب اما بالذات او بالغير لم يجب عنه شيء فان قيل
ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات فيكون الذات علة له ولا يتقدم عليه بالوجوب لانها
لو تقدمت عليه بالوجوب فاما ان يكون بهذا الوجوب فيلزم ان يكون الشيء قبل نفسه واما ان
يكون بوجوب آخر وننقل الكلام اليه ولا يتسلسل بل ينتهي الى وجوب لا يكون وجوب مقدما عليه
فلا يصح كلية قوله والعلة لا توجب معلولها الا اذا وجبت فلا يتم المطلوب اللهم الا ان يخصص
بالوجود ويقال والعلة اي علة الوجود لا توجب معلولها الخ فيسقط النقض لكن كلامه
ليس عن ذلك لانه ان اريد بقوله ان الملزوم المقتضي للازم علة له انه علة لوجوده في نفسه
فهو مم وان اريد انه علة له من غير تقييد بالوجود وغيره كما هو الظاهر فهو صحيح لكن اذ قيد العلة
في الكبرى بالوجود لم يتكرر الاوسط قلت لا نم ان الوجوب الذاتي من مقتضيات الذات بل الوجوب
الذاتي كالوجود عين الذات فلا يحتاج الى علة والوجوب الغيري مستفاد من الغير وهو متقدم عليه
بالوجوب كما بين في موضعه وايضا عند تقييد العلة الكبرى بالوجود يمكن ان يبين الصغرى بان
يقال المراد ان الملزوم المقتضي لوجود اللازم في نفسه علة للوجود وح يصير ضروريا غير قابل
للمنع لكن الكبرى سواء قيد العلة بالوجود او اطلق في حيز المنع وقيل الوجود لا يكون وجوب
اذا كان المراد بالوجوب هو الوجوب اللاحق لعدم تقدمه على الوجود ظ بل هو متاخر عنه
لانه ضرورة بشرط الوجود واما اذا كان المراد الوجوب مطلقا اذ الوجوب السابق
ففي عدم كونه قبل الوجود خفاء ويمكن ان يبين بان يقال انه ايضا لا يمكن ان يكون قبل الوجود
لانه من الصفات الاعتبارية المتاخرة عن الوجود فان قيل الوجوب وان كان من الصفات

[illegible]

الاعتبارية لكنها من الصفات التي يتقدم على وجود موصوفها اذ الشي ما لم يجب اما بالذات او بالغير
لم يوجد فوجوب الشي قبل وجوده قلنا ان تقدم العارض الغير المستقل في الوجود سواء
كان له وجود كالاعراض او لم يكن كالاوصاف الاعتبارية على وجود معروضه ممنوع كما سيجي
بيانه وايضا الوجوب اما بالذات او بالغير فان كان الاول فهو لا يتقدم على وجود الواجب
لانه يستحيل تقدم امر عليه وان كان الثاني فهو ان كان متقدما على فعلية نسبة الوجود
الى الماهية كالامكان لكنه ليس متقدما على نسبة الوجود اليها لانا اذا اعتبرنا ماهية الممكنة
ونسبنا الوجود اليها وجدنا الامكان كيفية لهذه النسبة وبواسطة الحكم على الوجود يخرج
هذه النسبة عن صرافة الامكان وينتهي الى الوجوب السابق ثم يصير موجودة بالفعل فهذا
الوجوب متقدم على الاتصاف بالفعل متأخر عن الاتصاف بالامكان كما ان الامكان ايضا
متقدم على الاتصاف بالفعل ومتأخر عن مطلق الاتصاف اذ هو كيفية له واما ان تأخر الوجوب
عن هذا الوجود بل يكفي هذا الكلام لا كلام اخر لا دخل له في تقدم الوجود على الوجوب
الذي هو غرضنا والظاهر انه لا يكفي بل لا بد فيه عن تأخر هذا الوجوب عن الوجود بالفعل فثبوت
بعض المفهومات يستدعي الوجود بالفعل وبعضها يستدعي الوجود مطلقا على ما يقتضيه العقل
الصحيح واما ما ليس فيه رائحة الوجود كالمعدوم الصرف فلا يثبت له شي مطلقا فعلى هذا
يجب ان يحمل الوجوب الذي في الدليل على الوجوب اللاحق حتى ينطبق الدليل على الدعوى
نعم ههنا شي وهو ان الامكان مستند الى ذات الممكن من حيث هي فيكون معلولا لها فيلزم
ان يكون علته التي هي الذات واجبة قبل ثبوت الامكان لها فهذا الوجوب لا يجوز ان يكون
وجوبا ذاتيا والا يلزم الانقلاب ولا يجوز ايضا ان يكون وجوبا بالغير لان الوجوب الغيري
متأخر عن الامكان كما سبق وما قيل في الجواب عنه من انا نختار كونه وجوبا ذاتيا
ويمنع لزوم الانقلاب وانما يلزم لو كان وجوب الوجود اما اذا كان وجوب الامكان
فلا فان الممكن ضروري الامكان لا ضروري الوجود في حد نفسه ليلزم الخ فهذا الوجوب
يجوز ان يتأخر عن اتصاف الماهية بالوجود كالامكان ويتقدم على اتصاف الماهية

بالامكان

بالامكان مدفوع بان الكلام في وجوب وجود العلة لا في وجوب اي محمول كان لها كما لا يخفى
وما لم يكن الايجاد واقتضاء الوجود بدون الوجوب المتأخر عن الوجود فلا يكون الوجود مما
يقتضيه الماهية فيما وجوده غير ماهيته بوجه من الوجوه واذا ثبت ان الوجود لا يمكن ان يكون
من مقتضيات الماهية ولا بد للموجودات الممكنة من مبدأ موجد فيكون ذلك المبدأ الذي يصدر
عنه الوجود اي وجودات الممكنات الغير المكتسبة المعروضة بالوجود بل هو عين الوجود
وذلك لان كل لازم ومقتضى وعارض فاما من نفس الشي واما من غيره ضرورة واذا لم يكن
الهوية للماهية التي ليست هي الهوية عن نفسها فهي اما عن غيرها بهذا القدر من الكلام
ثبت ما ادعاه واما قوله فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقومات فهويته من غيره
فلا يظهر الفائدة فيه بل الظاهر انه تكرار وكل ما هو هويته مستفادة من الغير فهو ممكن
لا بد له من علة ولا يمكن ان يذهب العلل الى غير النهاية كما ستعرف فلا بد ان
ينتهي الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية اي يكون هويته عين ذاته لانها لا يمكن
ان يكون خارجة عن ذاته كما بين ولا يمكن ايضا ان يكون جزءا لها اتفاقا وكما ستبين عن
قريب فتعين ان مبدأ الموجودات يجب ان يكون الوجود عينه قال بعض المحققين مراتب
الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد عليها ادناها الموجود بالغير
الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا
نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة
في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه والتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه حال
الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور ممتنع والتصور ممكن وهذه حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين
واعلاها الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له
وجود يغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما ممتنع

ح نعم

ولا يخفى على ذي مسكة ان لا فرق في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي حال الواجب
عند جماعة ذوي بصائره ثاقبة وانظار صائبة ولم يريدوا بقولهم ان وجوده تعالى
عين ذاته ان ذاته تعالى فرد من افراد مفهوم الوجود المطلق المشترك العارض لكل الاشياء
حتى يرد عليهم ان تصور الانفكاك ليس بمستحيل ح لان الذات بهذا التقدير غير الوجود
بحسب الواقع فيتصور الانفكاك بينهما كمرتبة الاوسط للموجود فيلزم ان لا تتحقق المرتبة الثالثة
التي هي المرتبة العليا بل ارادوا به انه تعالى هو الموجود المحض بمعنى انه لخلوه وحصوله العقل
لما امكن للعقل ان يفصل الى معروض غير الوجود وعارض هو الوجود كما انه يفصل سائر
الماهيات اليها كالانسان فانه عند التفصيل وحده العقل انه امر عرضه الوجود فهو من موجود
لا انه موجود من حيث هو بلا اعتبار شيء معه ولذلك يحتاج الممكن الى علة تجعل ذلك الامر
المغاير للذات مرتبطا بها ولا يحتاج الواجب اليها لعدم المغايرة بين الذات والوجود فلا
يتصور الانفكاك بين ذاته تعالى وبين كونه موجودا وهو كونه بحيث يصدر عنه الاثار
الخارجية بخلاف المرتبتين الاخريين واما تصور الانفكاك بين الذات وبين المفهوم
الوجود المطلق البديهي التصور فهو ممكن لانه مغاير للذات فان قيل المراتب الثلثة
للموجود والموجود هو ما قام به الوجود فيكون مغايرا له فلا يتحقق المرتبة الثالثة التي
هي المرتبة العليا اذ كل عين يتصور الانفكاك بينهما قلت تقسيم الوجود الى هذه
المراتب ليس بحسب معناه اللغوي حتى يرد ما ذكرتم بل بحسب معناه الحقيقي المعبر عنه
بالفارسية بلفظ هست ولا شك ان هذا المعنى لا يقتضي المغايرة بل يحتمل ان يتحقق
مع المغايرة وبدونها اذ حاصله انه امر يظهر عنه الاثار الخارجية سواء كان ذلك
الظهور لذاته من غير قيام شيء به او لاجل قيام شيء اخر ولو سلم ان هذا التقسيم
بحسب معناه اللغوي نقول القيام اعم من ان يكون حقيقيا كقيام الوصف بموصوفه
او غيره كقيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بالغير كما قيل في حد الجوهر انه امر
يقوم بذاته اي لا يكون قائما بالغير وظاهر ان التجوز في معنى القيام لا يستدعي التجوز
في وقوع الموجود على شيء ولو سلم انه يستدعيه نقول الحكماء لا يتحاشون عن ذلك

بل

مجازي

بل صرح ابو علي في تعليقاته بذلك حيث قال اذا قلنا واجب الوجود موجود فهو لفظ
معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود **فصل** فصل الشيء عبارة
عن خلاصة الشيء وزبدته ولما كان المباحث المذكورة في هذه الرسالة عين الحكمة
وخلاصة مسائلها عنون كل طائفة منها بالفصل ليشعر في اول الامر بجلالة مكانها
ونفاسة شانها حتى يرغب الطالبون في تحصيلها رغبة كاملة الالهيات المعلولة
لا يمتنع في ذاتها وجودها اي لا يكون ممتنعا عن الوجود لذاتها والا اي وان كانت
ممتنعة لذاتها لم توجد والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان
ولا يجب وجودها بذاتها والا لم يكن معلولة للتنافي بين الوجوب الذاتي والاحتياج
الى الغير الذي يستلزم الامكان فهي في حد ذاتها ممكنة الوجود ضرورة انحصار
المفهومات في الثلث فاذا لم يكن واجبا او ممتنعا لذاته ينبغي ان يكون ممكنا لذاته
ويجب بشرط مبدأها ويمتنع بشرط لا مبدأها لان الممكن لا يخلو من ان يكون علته
موجودة او معدومة فان كانت موجودة فالممكن واجب بالغير وان كانت
معدومة فالممكن ممتنع بالغير او عدم علة علة لعدمه والوجوب بالغير يسمى الوجوب
السابق اذا كان متقدما على وجود المعلول لانه وجب من علته ثم وجد والمراد
بالسبق الذاتي فلا يلزم اتصاف الممكن بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي
في تلك الحالة ممتنعة بالغير واذا كان متأخرا عن وجود المعلول يسمى الوجوب
اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط
كونه موجودا فان قيل لم لا يجوز ان يكفي في وقوع احد طرفي الممكن رجحانه الحاصل
من العلة الخارجية من غير ان ينتهي الى حد الوجوب فلا يكون يجب بشرط مبدأه
قلت العلة التي بها يقع وجود الممكن اعني علته التامة لا بد ان يكون يجب بها الوجود
اذ لو لم يجب بها امكن ان يتحقق معها الوجود والعدم اذ لا جهة للامتناع فيمكن
ان يقع بالنسبة الى ذلك العلة الطرف المرجوح ووقوع الطرف المرجوح بالنسبة اليها

فصل

[illegible]

لا يمكن بدون رجحانه على الطرف الراجح بالنسبة اليها وهو باطل لما فانه معنى انتهاؤه
رجحان الطرف الراجح واذا كان الوجود حاصلا للماهية المعلولة عن غيرها فهي في حد ذاتها
هالكة عارية عن الوجود باطلة في نفسها وتلك الماهية المعلولة من الجهة المنسوبة الى مبدء
واجبة الوجود ضرورة فكل شيء هالك الا وجهه يمكن ان يراد بالوجه الذات كما نقول
العرب اكرم الله وجهك اي ذاتك يعني ان كل شيء هالك باطل في حد ذاته الا ذات الحق تعالى
فانه يجب الوجود فكل شيء هالك الا وجهه ازلا وابدا ولا يحتاج العارف الى قيام القيمة
حتى يسمع نداء لمن الملك اليوم لله الواحد القهار بل هذا النداء لا يفارق سمعه
ابدا ويجوز ان يرجع ضمير وجهه الى الشيء كما هو الظاهر من سياق كلامه اي كل شيء من الممكنات
هالك من جميع الوجوه الا وجهه المنسوب الى مبدءه لان ذات الممكن اذا اعتبر من حيث
هي هي دون علته يكون هالكا محضا عدما صرفا واذا اعتبر من الوجه الذي يلي الى الموجب
من الحق الاول يكون موجودا فاذن لا موجود في ذاته الا ذاته تقدست فصل
الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات
حاصل الامر الذي ليس عن الذات قال الشيخ في الهيات الشفاء اذا كان شيء من الاشياء لذاته
سببا لوجود شيء اخر كان سببا له دائما ما دامت ذاته موجودة فان كان دائم الوجود
كان معلوله دائم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولى بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء
فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمى ابداعا عند الحكماء وهو تأييس الشيء
بعد ليس مطلق فان للمعلول في نفسه ان يكون ليس ويكون له عن علته ان يكون ايس والذي
يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا في الزمان من الذي يكون عن غيره
فيكون كل معلول موجودا بعد ليس بعدية بالذات انتهى وقد يتوهم من ظاهر كلام الشيخ
في هذا المقام ان العدم مقتضى ذات الممكن وانه مقدم بالذات على وجود الممكن واعترض عليه
بان الممكن متساوي النسبة الى الوجود والعدم فكما ان وجوده يكون من غيره كذلك عدمه ايضا
يكون من الغير فلا يكون من ذاته وايضا لو كان عدمه مقتضى ذاته لكان ممتنعا بالذات

وقد فرضناه ممكنا بالذات هف وبان تقدم عدم الشيء على وجوده بالذات باطل اذ لا يصح ان يقال عدم الشيء
لم وجد ولنا ان نجيب عنه بان نقول الممكن الموجود لما كان وجوده من غيره اذا قطع النظر
عن الغير واعتبر ذاته من حيث هو لم يكن له وجود قطعا وهذا السلب للمعلول بحسب حد ذاته
لازم له من حيث هو سواء كان في حال الوجود او في حال العدم وهو المراد بالعدم الذي حكم
انه مقدم على وجود الممكن لان صريح العقل حاكم بان وجوده من الغير لاجل انه ليس بموجود
في حد ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته لم يمكن ان يوجد من الغير والا يلزم تحصيل الحاصل
لا ان اتصافه بالعدم الذي هو رفع الوجود يستحيل اجتماعه معه من مقتضى ذاته ليلزم المحال
فان ذلك بين البطلان لا يتفوه به عاقل فضلا عن عظماء الحكماء او نقول المراد ان
للمعلول في حد ذاته عدم اقتضاء الوجود لا استحقاقه لا عدم الوجود ولا شك ان عدم
ذلك الاقتضاء الذي هو مقتضى ذات المعلول مقدم على وجود الممكن لانه ما لم يتحقق عدم
الاقتضاء في ذات الممكن لم يتصور وجوده اذ لو تحقق اما اقتضاء الوجود فيكون الوجود وجود
الواجب لا وجود الممكن او اقتضاء العدم فيصير ممتنعا بالذات لا موجودا فخلف انه ما كان ممكنا
قولهم الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم فان كان السبق بالزمان فحدوث زماني
وان كان بالذات فحدوث ذاتي غاية ما يكون المراد بالعدم اعم من معناه المتبادر
وقد يمنع كون الامر الذي عن الذات حاصل الذي عن الغير بانه يجوز ان لا يكون بين ذلك الامرين
علية ومعلولية مطلقا فضلا عن ان يكون الامر الذي عن الذات علة للذي ليس عن الذات
ولما كان ما بالذات مقدما على ما بالغير فالماهية المعلولة ان لا توجد بالقياس اليها
حاصل ان توجد فهي اي كل ماهية معلولة محدثة لا زمان تقدم بل بالذات لسبق عدمها
على وجودها سبقا ذاتيا كما بين وهذا هو المسمى بالحدوث الذاتي واما الحدوث الزماني
فهو سبق العدم على الوجود سبقا زمانيا وان فسر الحدوث الذاتي باحتياج الشيء في وجوده
الى غيره كما فسره الامام فمحفوظ وتقدمه على وجود الممكن لا يحتاج الى كثرة مؤنة اذ يصح
ان يقال احتاج الى العلة فاوجده فوجد فصل كل ماهية مقولة على كثيرين كالانسان
فليس قولها على كثيرين لماهيتها والا لما وان كان حملها على كثيرين من مقتضى ذاتها

لما كانت نسبتها مصححة مقولة اي لم يكن نسبتها محمولة على واحد بالعدد والا لزم تخلف
مقتضى الذات عنها اذ المفروض ان حملها على كثيرين من مقتضاها فذلك اي حملها
على كثيرين واتحادها معها من غير ضرورة فوجودها اي وجود الماهية للافراد وكونها
اياها معلول لغير الذات لانه لما لم يمكن ان يكون من الذات تعين ان يكون من غيره فصل
كل واحد من افراد الماهية المشتركة فيها ليس كونه تلك الماهية اي ليس كون كل واحد
تلك الماهية يعني لا يكون حيث حمل الماهية عليه واتحادها معه هو كونه ذلك الواحد اي
لا يستند عن تلك الماهية لذاتها خصوصية ذلك الواحد واتحادها معه ويمكن ان يقال
ان معناه ليس كون الماهية تلك الماهية اي ليس مقتضى نفس تلك الماهية هو كونه وتحققه
مع ذلك الواحد حتى يكون الضمير في كونه باعتبار تاويل الماهية بالشيء كالانسان فانه لا يكون
ان يوجد لزيد من حيث انه انسان والا اي وان كان اتحاد الماهية كالانسان
مع واحد من تلك الاشخاص وهو زيد مثلا لاجل انها انسان لاستحال ان يوجد تلك الماهية
وهو الانسانية مثلا لغير ذلك الواحد وهو عمرو فاذا ليس كونها ذلك الواحد اي ليس
حملها عليها واتحادها معه واجبا لها من ذاتها فهي اي كون الماهية متحدة مع ذلك الواحد
بسبب خارج عن ذاتها فهي معلولة فصل الفصل لا مدخل له في حقيقة الجنس يعني ان
الفصل المقسم للجنس لا مدخل له في حقيقة الجنس من حيث هو جنس لا مطلقا فان الفصل والجنس
والنوع كلها واحد بالذات متغاير بالاعتبار فان المعنى الواحد اذا اعتبره العقل
من حيث انه مبهم قابل لان يكون اشياء كثيرة هو عين كل واحد منها يكون الجنس فاذا
اعتبر من حيث انه متحصل بشيء ليس خارجا عنه بان يكون منطبقا على تمام حقيقته
فذلك المحصل هو الفصل والمتحصل هو النوع فالفصل من حيث انه فصل وهو كونه
محصلا ومعينا لا مدخل له في الجنس من حيث هو جنس وهو كونه مبهما لان ابهامه وتردده
بين اشياء كثيرة انما هو لاجل عدم اعتبار الفصل فيه لانه لو اعتبر فيه يلزم ان يكون
محصلا غير مبهم قال الشيخ في الهيات الشفاء الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى
في الوجود يضم اليه معنى اخر يعني وجوده بان يكون ذلك المعنى متضمنا فيه وانما يكون

اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون هو الخط
والسطح والعمق لا على ان يقارنه شيء فيكون مجموعهما الخط والسطح والعمق بل على ان يكون
نفس الخط ذلك او نفس السطح ذلك وذلك لان المقدار هو شيء يحتمل المساواة غير مشروط
فيه ان يكون هذا المعنى فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك
حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل للمساواة هو في نفسه اي شيء كان بعد ان يكون وجوده
لذاته هذا الوجود اي يكون محمولا عليه لذاته انه كذا سواء كان في بعد او بعدين او ثلثة
فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احد هذه لكن الذهن يحصل له من حيث يعقل وجودا
مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يصف الزيادة على انها معنى يكون
خارجا لاحقا بالمعنى القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا الاخر
مضافا اليه خارجا عن ذلك بل يكون ذلك تحصيلا لقولنا للمساواة انه في بعد واحد فقط
او في اكثر منه فيكون القابل للمساواة حتى يجوز لك ان تقول هذا القابل للمساواة هو
هذا الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فههنا وان كانت كثرة ما لا شك فيها فهي كثرة
ليست من الجهة التي تكون من الاجزاء بل كثرة تكون من جهة امر اخر غير محصل وامر محصل
فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يعتبر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون
هناك غيره لكن اذا صار محصلا لم يكن ذلك شيئا اخر الا بالاعتبار المذكور الذي
ذلك للعقل وحده فان التحصيل ليس لغيره بل بحقه فان دخل الفصل في انيته
اي في كونه متعينا متحصلا فان الفصل علة لتقوم الحقيقة موجودا معينا كالناطق مثلا
فانه ليس شرطا يتعلق به الحيوان في ان له معنى الحيوان وحقيقته بل في ان يكون
موجودا معينا كما اشار اليه بقوله اعني ان طبيعة الجنس تتقوم بالفصل بتحصيل
في الواقع ذاتا موجودة بذلك الفصل كالحيوان مطلقا انما يصير موجودا بان
يكون ناطقا وعجما لكنه لا يصير به حقيقة الحيوان بانه ناطق فصل وجوب الوجود
بالذات لا ينقسم بالفصول اي لا يمكن ان يكون للواجب الوجود بالذات فصل مطلقا
وانما قلنا انه لا يمكن ان يكون له فصل لانه لو كانت له فصل فلا يخلو من ان يكون مقوما

او مقوما فان كان الاول لكان الفصل مقوما له موجودا اي داخلا فيه باعتبار
كونه موجودا لا باعتبار مهيته كما سبق وهو باطل اذ يلزم تركب حقيقة الواجب وان كان
الثاني كان الفصل داخلا في مهيته وهو ممتنع اذ يلزم ح تركب ذات الواجب ويلزم
ان يكون ممكنا وقد فرضنا انه واجب ورد عليه بان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده
الخارجي الى الغير والممكن هو ما يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير فلو تركب الواجب
من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في الوجود الذهني اليها وهو لا ينافي وجوبه
الذاتي وما قيل من ان الواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في مهية
ذلك الشيء لان كل مهية سواه مقتضية لامكان الوجود ثانيا على برهان التوحيد
ولو شارك غيره في مهية ذلك الشيء لان كل مهية سواه لكان ممكنا واذا لم يكن
مشاركا لغيره في مهية من الماهيات لم يحتج الى ان يفصل عن غيره بفصل فلا يكون
مركبا في العقل ممنوع بانه يجوز ان يكون له جنس منحصر في نوعه بحسب الخارج كما انه
يجوز ان يكون نوع منحصر في فرد واحد بحسب الخارج وبرهان التوحيد لا ينافي
ذلك وايضا لا نسلم ان كل مهية سواه سواء كانت جنسية او نوعية مقتضية
لامكان الوجود لجواز ان يكون مهية جنسية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب
فاذا انضم اليها فصل ما يكون واجبا واذا انضم اليها فصل اخر يكون ممكنا كالجسم
فانه اذا كان متناهي الابعاد يكون ممكنا واذا كان غير متناه كان ممتنعا
فان قيل المهية التي من شانها الوجوب اما ان تقتضي الوجود او لا تقتضيه ضرورة
فان كان الاول لكان مقتضيا للوجوب وان كان الثاني كان مقتضيا للامكان
فلا يمكن ان يوجد مهية لا تقتضي الامكان ولا الوجوب لعدم الخروج عن طرفي النقيض
قلنا انه يجوز ان يكون للمهية مرتبة لا يكون فيها متصفة باحدهما على التعيين
وان امتنع خلوها عنهما بحسب الواقع فيتعين احدهما بكون من جانب الفصل كالحيوان
من حيث هو فانه لا يتصف بالضاحك بعينه ولا باللاضاحك كذلك وان كان لا يخلو
عنهما لكونهما متناقضين بل الاتصاف بالضاحك انما يتعين اذا كان انسانا

وبال

وباللاضاحك اذا كان فرسا مثلا والصواب ان يقال ان الجنس والفصل لا يكونان الا
للمهية النوعية وكل ما لا يكون له مهية نوعية كلية لا يمكن ان يكون له جنس وفصل فلا يكون
للواجب جنس وفصل اذ لا مهية له لان حقيقة ذاته عين انيته كما بين قال الشيخ في
الهيات الشفاء الاول لا مهية له وما لا مهية له فلا جنس له اذ الجنس مقول في جواب ما هو
واما قوله اذ مهيته الوجوب نفسه فهو انما يتم لبطلان الثاني بان يقال دخول الفصل
في مهيته تعم غير ممكن وانما يمكن ان لو كان له مهية سوى خصوصية ذاته التي
الوجود البحت وهو باطل اذ مهيته الحق تعم كما بين هو النفس الوجود الشخصي الوحداني
البسيط واما ان اراد وهم عسى ان يورد على الملازمة التي في قوله وان كان
له فصل مقوم كان داخلا في مهيته كما قيل لا نم دخول الفصل في مهيته على
فص ذلك التقدير وانما يلزم ذلك ان لو كان له مهية وهو ممنوع لان القوم يتفقون
على ان لا مهية له فاجاب بان له مهية اذ مهيته الوجوب نفسه فيه وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على الكثيرين مختلفين بالعدد به اشرح في برهان التوحيد وتقريره
ان واجب الوجود بالذات لا يمكن ان يحمل على كثيرين بالعدد ويمتنع ان يكون
في الواقع الا واحدا والا اي وان كان محمولا على كثيرين لكان معلولا
لمباينه وهو ينافي الوجوب الذاتي لاستلزامه الامكان فتعين ان يكون
واحدا وفيه نظر لانه يجوز ان لا يكون مفهوم واجب الوجود ذاتيا لما صدق
عليه فح يمكن ان يكون له افراد لا يكون منها ذاتي مشترك اما بان يكون كل منها
متشخصا لذاته او يكون نوع كل فرد من ذلك الاشخاص منحصرا في شخصه فلا يلزم من
اشتراك مفهوم الواجب بينها كونها معلولة بل يلزم ان يكون ذلك المفهوم عارضا
لما صدق عليه ومعلولا له وليس بمحذور بل المحذور معلولية الاشخاص وذلك
غير لازم ويمكن ان يقال ان كل مفهوم اذا تكثر فتكثره انما يكون بسبب انضمام
شي اخر اليه اذ لولاه لم يتصور فيه تعدد قطعا كالانسان فان تعدده
واختلافه انما يكون بسبب انضمام امور خارجة عن ذاته مضافة اليه من التعينات

مما لم ينضم الى طبيعة شيء منهما يمكن تعدده اذا تمهد هذا فنقول ان واجب الوجود لا ينقسم بالحمل
على كثيرين لانه هو الموجود المجرد اي الوجود بشرط لا فلا اختلاف ولا تعدد فيه لانه بهذا
الاعتبار مسلوب عنه جميع الزيادات والاوصاف فلا يمكن ان يحمل على غيره اصلا قال الشيخ
في الشفاء الواجب هو مجرد الوجود بشرط سلب سائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي لها
مهيات فانها ممكنة ان توجد به وليس معنى قولي انه مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه
انه الموجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس الموجود المجرد بشرط
السلب بل الموجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الموجود مع شرط لا زيادة
وفي الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة فلهذا ما كان الكلي يحمل على كل شيء وهذا لا يحمل
على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهناك زيادة انتهى وفيه تامل لانه يلزم على هذا ان
يكون تغايرا اعتباريا بين الوجود الذي هو الواجب وبين وجود الممكن وان يكون كنه
الواجب بديهيا لانه على هذا يكون الوجود المطلق البديهي التصور مع اعتبار ان لا يكون
معه شيء فيكون الفرق بينه وبين الوجود المطلق كالفرق بين المادة والجنس اذا اعتبرا
في مفهوم واحد هو مفهوم الحيوان مثلا فيلزم ان لا يكون مغايرا للمفهوم الاعتباري
الذي هو الوجود المطلق الا بالاعتبار وكل ذلك مخالف لما تقرر من قواعدهم وان
كان لا يخفى الا بما الى التحقيق وهذا الذي ذكرنا في برهان توحيد الواجب الحق انه
برهان على الدعوى الاولى وهو عدم انقسامه بالفصول لانه لو كان له فصل والفصل
من وجه علة لبعض الشيء فيكون مركبا فيلزم ان يكون معلولا فظهر لما بين ان وجوب الوجود
لا ينقسم باجزاء الماهية التي لا تتمايز باعتبار الوجود العيني وان كان لها تمايز باعتبار
آخر اراد ان يبين عدم انقسامه باجزاء اخر فقال وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام
مقداريا كان وهو الجزء الذي له مقدار متمايز في الوضع والاشارة عن الآخر
سواء كان لجميع الاجزاء وجود واحد هو وجود الكل كالمقدار المتصل الواحد او
يكون لكل منها وجود على حدة كما اذا ركبت من مقداري او معنويا وهو الجزء الذي

يكون متميزا في الوجود العيني ولا يكون متميزا في الوضع كالهيولى والصورة للجسم والا اي وان
كان منقسما بالاجزاء لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فكل واجب الوجود فقد ربما
على انه واحد واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة واقرب منها الى الوجود
او وجود الكل بتوسط وجود الجزء فيكون الجملة ابعد من الجزء في الوجود فلا يكون واجبا
اذ هو اقرب الاشياء الى الوجود بل هو عين الوجود وبتوسطه صارت موجودة
ولا يخفى عليك ان هذا الدليل انما يجري فيما اذا كان للجزء وجود مفرد واما اذا لم يكن
له وجود مستقل كاجزاء المقدار المتصل الواحد في نفسه فلا ويمكن ان ينبه بوجه اخر
بان نقول لا يمكن ان يكون له جزء كذلك والا يلزم ان يكون ذا وضع وكل ما كان كذلك
فهو مادي والمادي لا ينفك عن الاحتياج في الوجود الى الغير فيكون ممكنا فلا يكون واجبا
بالذات هف فصل واجب الوجود لا موضوع له لانه لو كان له موضوع لكان محتاجا اليه
وهو ينافي وجوب الذات ولا عوارض له ان اراد به لا عارض له اصلا سواء كانت
حقيقية او اضافية فهو باطل لان الوجوديات كلها منه وهو معها ومتقدم عليها باعتبارين
مختلفين وهذه صفات اضافية لا يمكن انكار هذه الصفات عنه وان اراد انه لا صفات
حقيقية فان كان المراد انه ليس له صفات حقيقية مستندة الى الغير فهو مسلم لكنه لا يرد
عليه قوله فلا لبس له اذ يجوز ان يكون له صفات حقيقية مستندة الى ذاته تكون تلك الصفات
ساترة له ودعوى كون العوارض الغير ساترة والصفات الذاتية ليست ساترة له لا يخ
عن تحكم وان كان المراد انه ليس له صفة حقيقية مطلقا فهو ممنوع كيف وقد ذهب الشيخ
الى ان العلم من صفاته الحقيقية الزائدة على ذاته ولا يمكن ان يكون له ساتر ما سار كما سيأتي
فلا لبس له اذ الخفاء انما يكون من جهة ساتر ما ساتر او مخالط وقد احتاج عنه اللبس بكسر اللام
اسم لما يلبس وبضمها مصدر فهو صراح اي خالص عنه وصرف اي الذي عن الخفاء فهو ظاهر لانه
اذا لم يكن له ساتر تحجبه يكون ظاهرا ابلغ يكون تحقيقه لو تعلق العلم بخصوص ذاته لكان
واصلا الى حقيقته لانه لا عوارض له تمنع الادراك عن الوصول اليه فهو واجب الوجود
مبدأ كل فيض الفيض في العرف هو الفعل الصادر عن الفاعل الذي يفعل دائما لا لغرض ولا لعوض

قال الشيخ في تعليقاته الفيض انما يستعمل في الباري تع وفي العقول لا غير لانه لما كان
صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته وكان صدورها عنه
دايما بلا منع ولا كلفة يلحقه في ذلك كان الاولى به ان يسمى فيضا ولما كان جميع الممكنات
من الازل الى الابد صادرة عن الله تع اما بالذات او بالواسطة وامتنع ان يكون شيء من
الافعال عنه معللا بالغرض لان الغرض هو ما يصير الفاعل فاعلا ومحال ان يكون امر يجعل
الواجب الذي هو تام من جميع الوجوه مثلا الصفات التي لم يكن عليها لاستلزامه ان يكون
ناقصا من تلك الجهة مستكملا بغيره فلا جرم انه تع يجب ان يكون مبدء الكل فيضا وانا
نقول انه يستحيل ان يكون في فعله تع غرض لانه يمتنع ان يتحقق بدون الشوق
كما اذا التصور ما سنماه ما يحصل لنا شوق الى تحصيله لاجل ذلك النفع وهو الغرض
ولا يمكن ان يكون له شوق لانه اذا حصل لشيء مع ذلك المحصل الوجود يعني ان مجرد علمه تع
بالاشياء كاف في وجودها كما تقرر عندهم بخلاف علومنا فانها غير كافية فيها فانا
اذا تعقلنا الشيء اشتقنا ثم بعد ذلك الاشتياق حركنا الاعضاء لتحصيل الشيء وهو ظاهر
مثلا ذاته بذاته يعني ان مبدأ الموجودات عالم بذاته لذاته لان السبب في كون الشيء
عاقلا هو تجرده عن المادة وكذلك السبب في كونه معقولا هو ذلك وواجب الوجود مجرد
غاية التجريد فذاته غير مجرد عن ذاتها اي حاضرة عندها لان العلم عبارة عن حضور
مجرد عند مجرد اي عدم غيبوبته عنه فيكون ذاته تع عالما بها والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول فله الكمال اي فيحصل له كل الاشياء باعتبار وجودها العلمي من حيث الكثرة.
لما بين ان وجوه الكثرة الذاتية عن ذاته تع مسلوبة فهو من حيث انه وحدانية
في الذات يسند الكثرة اليه وبعضها فهو من حيث هو ظاهر يعني ان ذاته تع من حيث وبعضها [illegible]
الذات تظهر مرة اخرى بتلك الكثرة التي هي آيات دالة على وجودها والمقصود ظاهرية
الاسماء التي هي ظهور بالايات بالنسبة الى ظاهريتها الاولى التي هي ظهورها بالذات
فهو نال الكمال عن ذاته لانه بسبب علمه بذاته التي هي عين ذاته وصل بالكمال وادركه وحده
فعلمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته بعدية ذاتية لان الذات وكذلك علمها بها متقدم اه

كما

قلت

كما سبق او لانه صفة له كما سيصرح والصفة متأخرة عن الموصوف بالذات فكان
قد صرح الشيخان وهما ابو نصر الفارابي وابو علي ابن سينا بان علم الله تع بالاشياء
صفة لذاته تقدست والمشهور من مذهب الحكماء ان علمه كسائر صفاته عين ذاته يعني ان
ذاته تع بذاته سبب لانكشاف الاشياء وظهورها عليه لا بواسطة صفة له قائمة بها
هو حاصل فما السبب في ذهابهما الى ذلك قلت لعل سببه ان العلم من حيث هو علم
يستدعي تعلقا واضافة الى شيء لان العلم لا يكون الا علما بشيء وذلك الشيء هو المضاف
اليه في علم الباري مثلا اما ان يكون عين العالم كعلم الباري بذاته او يكون غيره فح لا يخ
ان تعلق علمه تع بذلك الغير اما ان يكون حال وجوده او يكون حال عدمه ولا جائز
ان يكون حال عدمه لان التعلق الذي هو الاضافة يستحيل ان يكون بين العالم والعدم
الصرف قطعا فتعين ان يكون حال وجوده فاما ان يكون حال وجوده العيني فيلزم
ان لا يعلم الاشياء الا بعد وجودها فينفك العلم بها عن ذاته وهو باطل لان علم
الحق الاول بالاشياء لازم ذاته لانه مسبب عن علمه بذاته الذي هو عين ذاته و
تخلف المعلول عن علته التامة ممتنع او يكون حال وجوده العلمي فاما ان يكون
حاصلا في ذات الباري تع مثلا ان يكون صفة له لازمة لذاته او يكون له وجود مفارق
لذاته فح فاما ان يكون موجودا في عقل او نفس او يكون مفارقا لجميع الذوات
والثالث محال للزوم القول بالصور الافلاطونية والثاني ايضا محال لانه يجب ان
يكون من جملة المعقولات معقول صدر عنه بلا واسطة من الغير وهو ما لزم ابتداء من
علمه بذاته واذا كان جميع المعقولات مرتسما في نفس او عقل لم يمكن ان يوجد معقول
كذلك لان جميعها متأخر عن احدهما مثلا فبهذا التقدير فتعين ان يكون حاصلا في ذات
الباري صفة له وفيه نظر لانه يجوز ان يكون علمه تع بغيرها المجردات حال وجودها في
الاعيان اعني يكون علمه تع بها علما حضوريا وسائر الاشياء باعتبار حصول صورها
في نفس او عقل ويكون تلك الصور علما للواجب باعتبار صدورها عنه وعلما للنفس
او العقل باعتبار حصولها فيه ولا يدل شيء مما ذكر على بطلان هذا الاحتمال وادق

بعض المتالهين ان علمه تعالى بالاشياء عين علمه بذاته لان جميع ما سواه مستهلكة مندمجة
في مرتبة احدية ذاته ثم بعد تلك المرتبة يخرج من القوة الى الفعل فهو في حكم المجمل والاشياء
كالمفصل لزوال العلم بالمجمل هو العلم بالمفصل من وجه ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
لان صور جميع الاشياء وان كانت حاصلة في ذات الواجب لكنها بوجود على البسيط
كما ستشير اليه فلا اختلاف ولا تعدد في الخارج بل ليس في الخارج الا ذات واحدة
هي الواجب الحق فهو الكل اي كل الاشياء باعتبار الذات والصفة في وحدة
اي حال كونه واحدا في الخارج فيكون الذات مع وحدتها في الخارج كل الاشياء
ولهذا بيان اخر وتفصيل سيجي في اخر هذه الرسالة ان شاء الله تعالى فص
هو الحق فكيف لا وقد وجب يعني انه تعالى هو الموجود البحت لان الوجوب هو
استغناء الشي في كونه موجودا عن الغير فاذا لم يكن بائنا محضا كان ذا ماهية
ووجود فيلزم افتقاره في كونه موجودا الى الغير كما بين وقد فرضنا استغناءه
هف هو الباطن الخفي عن القوى الادراكية فكيف لا يكون باطنا وقد ظهر اي
لانه قد ظهر ظهورا تاما قويا بحسب غلب ظهوره على القوى الدراكة فجعلها عاجزة
عن الاتيان بادراكها فاختفى عنها اذ كل من الموجودات الممكنة بنوره يكشف ذاته
فلما كثرت الانوار واشتدت صورها قصرت الادراك عليها ومنعها عن التعلق
بما وراءها واما ذاته تعالى محض الوجود وظهور الاشياء بالوجود اذ لا اخفا اشد
من العدم فيكون نورا محضا متناهيا في اللطافة والنورانية فلذلك يمنع تعلق
ادراكه تعالى كالشمس فانها بواسطة كثرة صورها محجوبة عن الابصار فلو فرضنا انه
ضوء محض ونور مجسم لاحتجب ايضا عن الابصار واحتجابا اشد فتلك حال هو ظاهر
من حيث هو باطن يعني ان اتصافه تعالى بالبطون اذا كان ناشيا من ظهوره
الكامل واتصافه تعالى بصفة الظهور لا ينفك عن اتصافه تعالى بصفة البطون لان
الظهور اما بالذات او بالايات واياما كان لا يخرج عن بطون الذات بالقياس الى الناس
اما الاول فلانه وان كان قد تجلى لبعض من خواص عباده بكمالها ممتنعا عن الاستدلال

والاشغال

والاشغال من الاثار كما قال ما رايت شيئا الا وقد رايت الله قبله لكنه لا ينكشف عليه
الكشف تاما بل بقدر ما يفي وسعه به واما الثاني فلان الظهور باعتبار الاثار لا يمكن
ان ينفك عن بطون نفس الذات وخفائه من حيث هي اذ لا يمكن لاحد الاطلاع على حقيقة
الذات كما قرر ويعلم ان ظهور ذاته تقدست كما هو بالنسبة الى سالك بالنسبة الى
ذاته تعالى بل هو اشد واقوى بخلاف البطون فانه لا يمكن الا بالاضافة الى الناس وباطن
من حيث هو ظاهر لان صفة البطون له تعالى تستلزم ثبوت صفة الظهور له لان البطون
لا يمكن له الا من جهة شدة ظهوره وفي بعض النسخ وباطن من حيث هو وهو ايضا صحيح
لان صفة البطون له تعالى باعتبار نفس ذاته من غير اعتبار شي معها من المباين
والمخالط بخلاف الظهور فانه قد يكون من المخالط وقد يكون من امر مباين لذاته وهو
وجودات الممكنات ويحتمل ان يقال على مذاق اهل الحق ان الظهور والبطون
امران اضافيان لا يعقلان الا بالقياس الى الغير فما لم يتحقق الغير ولو باعتبار
يستحيل تحققهما ولما لم يكن عندهم موجود سوى الحق الواجب تعالى لم يكن الظهور والبطون
بالقياس الى غيره بل بالقياس اليه تعالى فيكون ظاهرا لنفسه بنفسه كظهوره للعارفين الذين
رفع الاغطية عن اعين بصيرتهم وباطنا عن نفسه بنفسه كبطونه واختفائه عن المحجوبين اللذين
لا ينفتح اعين قلوبهم فنفسه بطونه وظهوره امر واحد هو نفس ذاته فصح قوله فهو ظاهر
من حيث هو باطن وباطن من حيث هو ظاهر فجد من بطونه اي فاجتهد ان تعرى
من الكدورات الجسمانية وتتحلى بالصفات الروحانية حتى تقرب من ذات الحق
وتدركه بانه لا يمكن ان يدرك منتهاها الى ظهوره باعتبار المكونات حتى يظهر
لك عالم الاعلى عن مطالع افق عالم الاسفل ويبطن عنك نفس ذاته بان تعرف
بالعجز والقصور عن ادراكها فص كل ما عرف بسببه من حيث هو فقد عرف
اشارة الى احاطة علمه تعالى بالاشياء وتقريره ان الله تعالى عالم بذاته كما سبق وذاته تعالى
علة وسبب لجميع ما سواه من الممكنات والعلم بالسبب التام من حيث هو اي باعتبار
خصوصيته بها يتعلق وبحسب صدور المعلول عنه يستلزم العلم بالمعلول بلا ارتياب

فص

كما اذا فرضنا ان الشمس والقمر تتحركان بحركتهما الخاصة على مدار واحد هو منطقة البروج شمالا و
جنوبا كما كذلك مع العلم بان نور القمر مستفاد من الشمس وتكون الارض في وسط الكل فلا شك انا نحكم
بانه في كل مقابلة ينخسف القمر انخسافا تاما جزئيا تغيبا بلا شبهة ولا شك ان ذاته تعالى سبب تام
لكل واحد منها فلزم من العلم بها العلم به والذات مع ذلك الواحد ايضا علة تامة لاخر فلزم من
العلم بها العلم بذلك الاخر وهكذا حتى يحصل له العلم بجميع المعلولات واذا رتبت الاسباب
دفع لما يتوهم من ان الاسباب المتناهية التي هي الكليات يجوز ان تترتب الى غير النهاية
فلا ينتهي الى الجزئي فلا يحصل العلم به اي واذا كانت تلك الاسباب مترتبة بان توقف
بعضها على بعض انتهت اواخرها الى الجزئيات الشخصية لان الحقائق الجنسية بسبب انضمام
الفصول اليها تصل الى مرتبة لا يمكن ان تحصل بعدها بالفصل بل لا تطلب التحصل شيئا
في تحصلها الا التعين والهذية وذلك انما يكون اذا حصلت نوع الانواع وهي كالاخير
لما من الامور المحصلة يصير الطبيعة به متعينة مشارا اليها كالجوهر فانه بسبب التجسم والجسم
بالنمو والجسم النامي بالحيوان والحيوان بالانسان والانسان بزيد مثلا فالانسان الذي
هو اخر ذلك الاسباب ينتهي الى الاشخاص التي هي نهاية تحصيل تلك الاسباب وبعضها شيئا
على سبيل الايجاب من غير قصد واختيار وما كان العلم بالسبب التام يوجب العلم
بمسببه فيكون كل كلي وجزئي ظاهر عن ظاهرية الاول يعني ان جميع المعلولات سواء كانت
كليات او جزئيات منكشف على ذاته تعالى بسبب ظاهرية الاولى التي هي علم بذاته
وهو نفس ذاته دون ظاهرية الاشياء التي هي ظهورها بالذات ولكن ليس بظاهرية له
من منها عن ذواتها اشارة الى ان علمه تعالى بالاشياء ليس على انفعال له مستفادا
من وجودات تلك الاشياء حتى يلزم مادة عن الغير في صفاته الحقيقية واستكمال
ما هو كامل تام من جميع الوجوه بالغير فلا يحصل له العلم بالاشياء مستفادا من ذواتها
داخلة في الزمان والان لانه يعلم الاشياء بواسطة العلم باسبابها وعللها التامة
كما سبق وتلك الاسباب حاضرة عنده تعالى ازلا وابدا فمسبباتها ايضا كذلك
والعلم بالمسبب اذا كان حاصلا من العلم بالسبب لا يتغير ما دام السبب موجودا او كذلك

ان

ان اسباب معلوماته ثابتة دائما فيكون معلوماته ايضا كذلك فلا يكون معلوماته
فلا يكون داخلة في الزمان والحاصل ان الموجودات كلها قديمها وحادثها حاضرة
عنده تعالى في اوقاتها المتعلقة بها اي كل منها حاضر عنده مع زمانه المخصوص
الذي هو فيه ازلا وابدا فالزمان الذي هو الامتداد المخصوص حاضر عنده مع ما فيه
وفي كل جزء منه فيكون العلم بالشيء قبل حدوثه وعند حدوثه وبعد حدوثه على
نحو واحد فلا يكون في علمه كان ويكون وكائن بل ذلك بالقياس الى علومنا فالجزئية
علم زمانيا حاصلا من الغير بل من ذاته لانه يعلم الكليات ويعرف الاشخاص
ايضا واحوالها الشخصية واوقاتها الشخصية وامكنتها الشخصية من اسبابها الموجبة
المؤدية اليها وذاته تعالى سبب الاسباب وقد تحقق انه تعالى عالم بها فهو يعرف
كل شيء من ذاته فلا يخفى عليه شيء فيكون فعليا اذ وجود المعلومات على الترتيب الذي
عليها في الخارج وكونها على وجه مخصوص مستفاد من علمه تعالى بها كما تقرر عندهم
وهو كاف في تحقق الاشياء فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون ذلك
من جهة القابل في ذاته استعداده لحدوث فيه من هنا كصورة او عرض
فالاشياء كلها واجبات بالنسبة اليه تعالى لانها اما لازمة او لازم لازمة الى اقصى
الوجود على الترتيب المخصوص الذي عليها والترتيب الذي عنده اي الترتيب
السببي والمسببي الواقع في معلوماته تعالى وهو كونها مخصصا مخصصا بغير نهاية
فان الترتيب في الموجودات العينية الذي هو فرع ذلك الترتيب العلمي غير متناه
لعدم تناهي العلمي بالطريق الاولى فهو يعرف الاشخاص وانها فاسدة ومعدومة
ولا يفسد علمه ولا يتغير بفسادها وعدمها وكذلك يعرف جميع احوالها اي دوسها
ويعلم انها تكون حادثة ولا يتغير علمه بها لانه يعرف وجوداتها باسبابها الموجودة
وعدمها باسبابها المعدمة لها والعلم المستفاد من العلم بالاسباب لا يتغير
ولا يفسد كما تقدم فان قيل المشهور من مذهب الحكماء انه تعالى يعلم الاشياء على وجه
كلي لان ادراك الجزئيات المادية على وجه الجزئية لا يمكن بدون التغير والتغير

في علمه محال وظاهر هذا الكلام والذي نقل عنه ان كل كلي وجزئي ظاهر وظاهره في الاول بعلمه على وجه
الجزئية مساحة وايضا الجزئيات من حيث انها جزئيات معلولات للواجب وقد سبق ان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيلزم ان يكون عالما بالجزئيات من تلك الحيثية قلنا ان ادراك
الجزئيات بخصوصها بدون الشعور جائز كما مر مرارا ويمكن ان يكون مرادهم من العلم بالاشياء
على وجه الكلية ان يكون معلومة بحيث لا يدخل فيها الزمان لا معناه المتبادر منه
وهو كونه بحيث يصح انطباقها على كثيرين وظاهر ان العلم بها على الوجه الكلي بهذا
المعنى لا ينافي العلم بها على الوجه الجزئية بالمعنى المتبادر منه لكن هذا الجواب لا يصح
على مذهب المشائين لانهم ذاهبون الى ان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه ولا يجوز
ارتسام صورة جسم متشخص في مجرد لانه يوجب انقسامه وكونه ماديا فتعين ان يكون
حصول الماديات فيه على وجه كلي وايضا قد ذهبوا الى ان ادراك الماديات بشخصها
لا يمكن الا بالالات الجسمانية والحق سبحانه منزه عنها فلا يمكن له ادراكها بتشخصها بل
بوجه كلي وفيه نظر لانه يجوز ان يكون موجود جسماني مباين لذات الواجب تعالى ينطبع
فيه جميع صور الجسمانيات وبواسطة انطباعها فيه يصير منكشفة على الواجب تعالى كما ان
الجسمانيات المرتسمة فيها صور الماديات فانها بواسطة ارتسامها فيها يصير منكشفة على
نفوسنا الناطقة والقول بان علم الحق بالاشياء بحصول صورها فيه لا ينافي
ذلك كما ان قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل لا ينافي كون الصورة مرتسمة
في القوة المتخيلة بل نشاء ولها وقيام الالات الجسمانية بذاته تعالى مستحيل التنزه
عنه واما ان يكون موجود مباين محلا للصور المرتسمة فيه الحاصلة عنده تعالى كما ذكرنا
فليس بمستحيل فعالم اي فهو عالم علمه بالاشياء بذاته اي بواسطتها هو الكل الثاني
اذ الكل الاول هو الحق الواجب مع الصفة فان قيل اذا كان الصفة متاخرة عنه
يكون الصفة كلا اولا لان الجزء مقدم بالذات على الكل قلنا انه يجوز تقدم الكل
على الكثرة متاخر عن الذات فيكون كلا ثانيا بالنسبة اليها لا نهاية له ولا حد
ازلا وابدا الامر وهو الارادة الازلية المتعلقة بوجوداتها وكمالاتها اللاحقة لها

[illegible]

المعبر

المعبر عنه بقوله تعالى كن فيكون لانه يمتنع تخلف المعلومات عن نحو علمه الخاص بها كامتناع تخلف
المامور عن امر القادر الغالب ويجوز ان يراد بالامر عالم الامر وهو عالم الغيب
المقابل لعالم الشهادة وهو عالم جواهر العقلية من المجردات يعني ان في الكل
الثاني وهو علمه بالاشياء عالم الامر اذ وجود المفارقات في العلم هو بعينه وجودها في الاعيان
بالذات والاختلاف بالاعتبار كما قال بعض المحققين الجواهر العقلية موجودة في القضاء
والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانيات موجودة فيهما مرتين والله اعلم فصل
علمه الاول لذاته لا ينقسم لانه عين ذاته ولا شك في هذا انما وجه القسمة فيه علمه الثاني
وهو علمه بما في المعلومات عن ذاته اذ الكثرة لم يكن الكثرة في ذاته بل بعد ذاته لان الكثرة
في الصفة ولا شك انها بعد الذات وما يسقط من ورقة الا يعلمها لانه يعلم
اسباب الاشياء على ما هي عليه فيعلم مسبباتها كما سبق فلا يكون جلايل الاشياء
ودقايقها محتجبة عنه بل منكشفة عليه من غير تفاوت فلا يعزب عنه مثقال ذرة
في السموات والارض من هنالك اي من العلم الثاني تجري العلم المسمى عند الحكماء
بالعقل الاول لانه ما حدما فيه من المخلص من وجودات الاشياء وتقديراتها
وتعيين كمالاتها الثانية على سبيل الاجمال وتفصيلها في اللوح وهو النفس اذ جريان العلم
من الحكيم لا يتصور بدون ترتيب وتفصيل لم يكن مبدا اولا لان من شان النفس من
حيث هي نفس اي من حيث ان لها الالات جسمانية التفصيل وكون العلم فيها مفصلا
جزئيا منشاء لها الى القيمة لان لوحيث هويات الاشياء بعين احوالها لا ينذهب
الى غير النهاية بان تعين زمان وجوده وسائر احواله ثم لشيء اخر وهكذا الى غير النهاية
بل ينتهي الى القيمة الكبرى التي هي فنا الممكنات باسرها كما نطق به الشرايع وورد به
الكتاب قال الله تعالى يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب وجاء في الخبر الصحيح ايضا
ان الحق سبحانه وتعالى يميت جميع الموجودات حتى الملئكة وملك الموت ايضا وكون اطلاق بل
الموجود مستغن لوازم ذاته تعالى كما وقع الاشارة اليه لا ينافي نحوه القيمة لانه يجوز
ان يكون لزومها له تعالى بواسطة عدم حادث فاذا وجد ذلك الحادث انتفى علتها التامة

فاشئ في المعلول ايضا قال الشيخ المؤيد في رسالته المسماة بالفصل على اوحى سبحانه وتعالى
العلم الاجمالي اوجده في المرتبة الثانية في هذه النفس التي هي اللوح المحفوظ وهي الملائكة الكرام
المشار اليها بكل قال الله تعالى وكتبنا له في الالواح من كل شيء وهو اللوح المحفوظ وقال الله تعالى
بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فهو موضع تنزيل الكتاب وهو اول كتاب سطره الكون وامر
القلم ان يجري على هذا اللوح بما قدره وقضاه مما كان من الجادة وما يكون الى ان يقال
فريق في الجنة وفريق في السعير وذبح الموت وقول منادي الحق على ما قدم صدق يا اهل الجنة
خلود فلا خروج من العذاب المقيم الخلد الى ههنا حد الرقم بما سماه وما بعد هذا فله حكم آخر
انتهى كلامه ويمكن ان يحمل القيمة على الصغرى التي عبر عنها بالموت كما اشار اليه بقوله
من مات فقد قامت قيامته وانما كان جري مسائلها بهذا الاعتبار لانه اذا انتهى الى
التي انقطع الكتاب ومحي عن نفس امور يتعلق به فما جرى ان القلم بالنسبة الى ذلك
الشي لا مطلقا ويحتمل ان يراد باللوح نفس المهية الناسة في علمه تعالى وان كان خلاف
ما اراده المص والقلم الذي هو العقل المؤثر عندهم يجري في اللوح الذي هو المهية بان
يحققها في الخارج ويوجدها جوانها وماينته الى القيمة بهذا الاعتبار ظاهر مما تقدم اذا كان
مرتع بصرك ذلك الجناب ومذاقك من ذلك الجواب يعني انك اذا قطعت نفسك عن
الاسباب وقصرت نظرك على ذلك الجناب بان ترى الجميع صادرة عنه تعالى مقدرة قبل
وجودك بلا مدخلية من الاسباب لسعي وطلب لانك اذا علمت ان الكل من عند الله تعالى
من غير مدخلية شيء هان عليك الامر فتستريح ثم مدهش نفسانك عن نفسك بالكلية فتصل
انفذ الى الاحدية يعني ان الواجب عليك ان تجتهد حتى تخرج عن موطن الطبيعة الظلمانية
وتمحق في نظرك الكثرة الامكانية التي هي العوائق عن التوجه الى الخير الاصلي والوصول
الى الموضع الحقيقي بان لا تلتفت الى الاسباب والوسائط وتتوجه الى مسببها حتى تصل
الى احدية الذات وبالجملة انك اذا طرحت ما سوى الحق الواجب عن نظرك وتوجهت
بشراشرك اليه رايت جميع الاوصاف الكمالية راجعة اليه وجميع الذوات مضمحلة عند ذاته
فيحصل لك الدهشة ومن فناءك عن نفسك وبقاءك بذاته تقدست كما اشار اليه بقوله

مدهش الى الاحدية الظاهر بالوحدة وسلوك طريق توصل الى احدية الذات كان مطمح السؤال
القرب والبعد عنها فقال واذا سالت عنها فهي قريب اما لان اقرب الاشياء الى الشيء
هو نحو وجوده الخاص به ووصول ذلك الوجود اليه وربطه به بواسطة تلك الذات الاحدية
فكانها واقعة بين المهية ووجودها الخاص فصارت اقرب اليها من الوجود فكيف لا يكون
قريبا منها اولان نسبتها الى الشيء كنسبة المطلق الى المقيد فيكون قريبا منه ذلك النحو من القرب
كما هو مذاق ارباب المشاهدة اظلت الاحدية يعني ان الذات الاحدية وهو الواجب
الحق واذا اعتبر من حيث هو بانه لم يكن معها شيء سواها اذا وقعت ظلها ووجدت اشيا
فكان ظلها حاكما وهو العقل الاول لانهم قالوا ان الصادر الاول يجب ان يكون واحدا
مستقلا بالوجود وانه غير العقل من الموجودات الممكنة لا يمكن ان يتصف بهذه الصفات
اما الجسم فلانتفاء الوحدة عنه واما العرض فلانتفاء الاستقلال بالوجود واما الصورة والنفس
فلعدم كونهما مستقلين بالتاثير اما الصورة فلان تاثيرها موقوف على تشخصها وهو
موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بسبب الآلات الجسمانية فتعين انه لا يمكن
ان يكون الصادر الاول من الحق الاحدي الذات الا عقلا ولا يخفى على المتامل ما فيه
وانما جعل العقل ظلا لان الذات الاحدية هي النور قال الله تعالى الله نور السموات
والارض والعقل هو الموجود الذي حصل وجوده منها وتابع لها في وجوده وقد ضعف
ضوء الوجود فيه فيكون مثل الظل المحسوس فلذا اطلق الظل عليه اطلق الكلمة اي الكل
الذي هو المركب من الذات الاحدية والعقل وكان ذلك الظل لوحا اذ ما عدا
الصادر الاول من الموجودات لا يصدر من البارى تعالى الا بوسطة جرى القلم على اللوح
بالخلق اي بالجادة ولا ينافيه كون اللوح ظلا للكلمة لانه يجوز ان يكون علة تامة والعلم
علة موجدة او يراد بالخلق التقدير اي تقدير الحقائق والخلق وتصويرها فيه مفصلا
فص اسمع ما لا يشبه من لا فرق بين كل شيء يعني عدم التشابه اما ان يكون في البعد او في العدد
اما الاول فقد دل على استحالته برهان تناهي الابعاد واما الثاني فيمنع شرطين اعتبرهما الحكماء

احدهما الاجتماع في ما يتناهى الوجود الخارجي وثانيهما الترتيب كما في العلل والمعلولات
مما يدل عليه برهان التطبيق فلا يمتنع ما لا يتناهى في كل شي كما في الخلق يعني الموجود الخارجي
ولا يمتنع في كل موجود خارجي بل هذا مما امكان ذاته اي هذا الموجود الخارجي الذي يكون
مترتبا اما طبعا او وضعا لا في غيره اذ عدم تناهي معلومات الحق تعالى والنفوس الناطقة
المجردة عن الابدان وعدم تناهي المعدات كالصور والاستعدادات غير مستحيل بل واقع
عندهم وانما لم يصح لشرط الاجتماع في الوجود المنتفي باعتبار وصف عدم التناهي في الكلي
اي الموجود الخارجي لانه اذا لم يكن الاجزاء المجتمعة في الوجود الخارجي لم يتصف موجود خارجي
بعدم التناهي بل كل ما هو موجود من تلك الجملة فهو موصوف بالتناهي والحاصل ان الكل
موصوف باللاتناهي وهو من حيث هو كل ليس بموجود في الخارج لا في الماضي ولا في الحاضر
ولا في الاستقبال لان وجود الكل في الخارج منوط باجتماع اجزائه فيه بداهة الاستحالة
وجود جميع اجزاء الكل في جميع اجزاء الزمان ليس وجود الكل من حيث هو كل في الخارج
بل في الوهم كاجزاء الحركة بمعنى القطع فلا يكون موجودا اصلا فلا يتصف موجود خارجي
بما بعدم التناهي ابدا ووجب هذا الامر اي الامور الغير المتناهية ضرورية الوجود
في العلم سواء كان علم الباري تعالى او علم المجردات التي هي الاوائل لان العلم بالسبب يوجب
العلم بالمسبب ولا شك ان الاسباب وكذا مسبباتها مع كونها معلومات لها غير متناهية فهناك
اي في الوجود العلمي الغير المتناهي كم سبب لان كل حادث من الحوادث الغير المتناهية
مستند الى اسباب لا يتناهى ولا شك ان جميعها معلوم لها فيكون في علومها سلاسل
غير متناهية من الامور الغير المتناهية سواء كانت مجملا او مفصلا فضلا عن لحظة الاحدية
هذا بيان اخر لكيفية تعلق علمه تعالى بالموجودات لتبيين ان الاحكام من الذات باعتبار
من اعتباراتها يقع منها وتقريره ان الذات الاحدية لحظت نفسها لا تتوقف من انه تعالى
عالم بذاته وذاته تعالى كانت قديرة لان القدرة هي ما به تؤثر الشي في الغير ولما كان
الحق سبحانه تعالى مؤثرا في جميع الاشياء كما اشير اليه فذاته يكون قديرة فلحظت القدرة لانها

عين

عين ذاته ولا يمكن انفكاك الشي عن نفسه فان قيل لا يلزم من ملاحظة الذات مع كونها قديرة في
نفس الامر اي كونها بحيث يصدق عليها القدرة في نفس الامر ملاحظة القدرة لجواز ان يكون
من الامور التي لا يلزم تعقلها تعقل الذات قلنا ان ذاته تعالى معلومة لها بجميع وجوهها واعتباراتها
ومن جملتها ذلك الوجه فيكون ايضا معلوما لها فلزم العلم الثاني المشتمل على الكثرة
لان القدرة امر اضافي اي لا يكون الا قدرة على الشي فلا يمكن تعقلها بدون تعقل ما اضيفت اليه
وهي المقدورات المتكثرة الغير المتناهية وهناك اي في العلم الثاني الحاصل من ملاحظة
الذات باعتبار قدرتها افق عالم الربوبية ومطلع عالم الرتبة والايجاد اذ به تعلق علمه تعالى
بوجودات الاشياء وكيفياتها على وجه مخصوص وذلك كاف في وجوداتها في اوقاتها
فيكون ايجاد الموجودات الخارجية طالعة منه عليها عالم الامر يعني ان اول ما خرج من العلم
الى العين هو عالم العقول والنفوس يجري به اي بسبب العلم الثاني العلم على اللوح اذ
لولاه لم يكن العلم واللوح موجودا فضلا عن جريان القلم على اللوح لان علمه تعالى
بالممكنات فعلي متقدم على وجوداتها تقدما بالذات يمكن ان يراد باللوح العرش او مخلوقاته
لقوله صلعم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش فمستقر الوحدة التي هي العلم الاجمالي البسيط
للذات الحق بسبب جريان القلم على اللوح وبه تصير متكثرة متفصلة في اللوح وهو النفس
اعلم ان الشيخ في تعليقات الشفاء في كتاب النفس بعد ما مثل العلم البسيط بمسئلة سئل عنها معلومها
لك وسال منها وانت متيقن بانك تجيب عنها بما علمته من غير ان يكون هناك تفصيل البتة
بل انما تاخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع اخذك في الجواب الصادر عنك لغيره
فيكون العلم به حصل التفصيل والترتيب قال واحدهما هو العلم الفكري الذي انما يستكمل
تمام الاستكمال اذا رتب وركب والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شانه ان
يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك
علم فاعل للشي الذي تسميه علما فكريا ومبدا له وذلك هو القوة العقلية المطلقة من النفس
المشاكلة للعقول الفعالة واما التفصيل فهو للنفس من حيث هي نفس اي متعلقة بالبدن

الرتبة

فالم يكن له ذلك لم يمكن له علم نفسه هذا واما انه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس علم غير علم النفس فهو موضع نظر لك عليك ان تعرفه من نفسك واعلم انه ليس للعقل المحض منهما لما له ولا له صورة حضورية بل هو مبدأ لكل صورة يفيض عنها على النفس وعلى هذا ينبغي ان يعتقد الحال في المفارقات المحضة في علمها بالاشياء فان علمها فهو العقل الفعال للصور الخلاق لها الا شيء فيها ما ذكره الشيخ وغيره لا يخفى في علم الواجب ولا في علوم العقول تفصيل وتكثر مع وجوب كونها عالمة بجميع الاشياء فيه تصوير هنا وجهين احدهما ان يكون جميع المعلومات الغير المتناهية موجودة بوجود واحد علمي كالاجزاء الغير المتناهية المقدارية للمتصل الواحد في نفسه فان لكلها وجودا واحدا خارجيا وثانيهما ان يكون لكل واحد من المعلوم وجود لكن لا يلتفت اليه بل المجموع من حيث هو مجموع يكون ملتفتا اليه فانتفى الكثرة عن علمه نعم بهذا الوجه باعتبار انه ليس فيها تفصيل وقصد بالذات والوجه الاول لا يناسب المفارقات المحضة الا انه قد تبين لك مما تقدم ان بين علومها ترتب سببي وهذا يقتضي التعدد والتكثر الا ان يقال ان ذلك الترتب بينها بالقوة يعني ان ذلك الواحد البسيط بحسبه لو حلل الى الاجزاء لكان منها تقدم وتأخر ذاتي كالترتب الذي بين اجزاء المتصل الواحد في نفسه فان فيه جزء او جزء جزء وجزء جزء جزء فيكون بينها ترتب على الوجه الذي ذكرناه واما ما كان فلا يكون فيه علمها تكثر وتفصيل بل لا يكون تفصيل اجمالا الا في النفس وتكثر وحدته حيث يغشى السدرة ما يغشى السدرة شجرة النبق روي مرفوعا انها في السماء السادسة وعليها مثل النبق فان قيل ما الذي يغشى السدرة قلنا انه انوار الله تعالى وتجلياته لكن هذه الشجرة قوية لا يصير بها دكا كالطور يعني انه يغشى الوحدة التي هي العلم الاجمالي كثرة عظيمة حيث يغشى السدرة من تجلياته وانواره تعالى ما يغشى اي ما لا يحصى كثرة وحسنا ويمكن ان يراد من السدرة اللوح اي تصل الكثرة الى وحدة العلم حيث تصل الى اللوح كثرة الانوار وهو بعينه

القلم نور

كثرة القلم يعني انه لا تتكثر وحدته قبل وصوله الى اللوح بل انما تتكثر حين وصوله الى اللوح وتلقي الروح والكلمة اي بسبب العلم السابق وتعلقه بالمعاينة يصير الروح وهو المعنى المجرد ملاقيا للكلمة يعني الظهور بحسب العين والوجود الخارجي فكما ان بالكلمة يظهر المعاني المخفية في النفس كذلك بهذا الوجود يظهر المعنى واثاره في الخارج ويحتمل ان يراد بالكلمة كلمة كن يعني ان الروح يصير ملاقيا لكلمة كن يعني الايجاد بسبب العلم الذي به ما كان المعنى المعقول يخرج من العلم الى العين بمجرد كلمة كن عبر عنه بها لانه لازمها وهناك افق عالم الامر يعني ان هناك عالم الامر الذي هو الافق سماه افقا لانه يطلع ويظهر منه عالم الخلق الاجسام الموجودة في الخارج اولها العرش وهو اول الاجسام واعظمها المسمى بفلك الافلاك والكرسي وهو فلك البروج وفلك الثوابت والسموات السبع وما فيها من الكواكب والهيولى العنصرية وما يليها ومركباتها فان الوجود اذا ابتدأ من عند الاول لم يزل كل تال منه ادون مرتبة من الاول ولا يزال ينحط درجات الى ان ينتهي الى الهيولى المشتركة العنصرية فاول مرتبة البدء درجة الملائكة الروحانية المجردة التي تسمى عقولا ثم مراتب الملائكة الروحانية التي تسمى نفوسا وهي الملائكة العملية ثم مراتب الاجرام السماوية وبعضها اشرف من بعض الى ان يبلغ اخرها ثم من بعدها مبدأ وجود المادة القابلة للصورة الكائنة الفاسدة ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه فليس ولا صور العناصر ثم يتدرج يسيرا يسيرا فيكون اول الوجود فيها اخس واردأ مرتبة من الذي يليه فيكون اخس ما فيها المادة ثم العناصر ثم المركبات الجمادية ثم الناميات ثم الحيوانات وافضلها الانسان وافضل الانسان من استكملت نفسه عقلا بالفعل ومحصلا للاخلاق التي تكون فضائل عملية وافضل هؤلاء هو المستعد لمرتبة النبوة وكما ان اول الكائنات من الابتداء الى درجة العنصر كان عقلا ثم نفسا ثم جرما فههنا مبدأ الوجود من الاجرام ثم تحدث نفوس ثم عقول فيكون الحق الاحدي الذات مبدأ المراتب الموجودات من هذا وجه ومعادا لها

من جهة اخرى كل يسبح بحمده قال الله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان
من شيء الا يسبح بحمده وتسبيحه اما بلسان الحال كما نقل عن السعدي لسماعه او بالدلالة
على تنزيهه عن سمات النقصان وتقدسه عن سوابق الامكان ثم يدور على المبدأ
اي بعد حصول وجوداته يتحرك كل من ذلك الموجودات حول المبدأ او يتوجه نحوه طبعا او ارادة
حتى يستفيض منه كمالاته اذ كل شيء يشتاق ويطلب كمالاته اللائقة بحسب استعداداته
المناسبة لها ولا يحصل شيء من تلك الكمالات الا من حضرته جلت عظمته وتعالى
كبرياؤه فلا جرم كل شيء يقبل عليه على وجه يليق به حتى يصل الى كماله المطلوب لذاته
سواء علمه او لم يعلمه اعتقد ان غير ذاته منشأ لتلك الكمالات او لم يعتقد كما ان
بعض الناس يسبون الدهر لاعتقادهم انه هو الفاعل حقيقة للحوادث ويتوجهون
لعظمة الله تعالى وجلاله ولما كان الفاعل بالحقيقة هو الله تعالى يكون سبهم راجعا
الى ذاته تعالى وتقدست قال الله تعالى يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر وفي
رواية فان الله هو الدهر حقيقة ويحتمل ان يقال ان كلا من العرش والكرسي
والسموات يدور على المبدأ اي يتحرك كل منها شائقا متشبها بمبدائه اذ حركات
الافلاك واحوالها فيها جهة وارادة وابطالها تشبهها الى مبادئها المخصوصة
بها كما يبين في مقامه وهناك عالم الخلق وهو عالم الاجسام واجزائها فكأنه جعلها
ملتفتة منه الى عالم الامر او بالنظر في هذا العالم واتصاله بما وراءه يعرف
وجه الموجودات في اي رتبة كما قيل ان موجد الاجسام بالذات لا يمكن ان يكون جسما
او جسمانيا لا واجبا بالذات لانه لا يصدر عن الواحد الا الواحد فيعني
ان يكون امرا وراءها ولا يخفى ذلك الامر عالم الامر وبما تقرر كل فردا فيعني ان
كلا من الموجودات يرجع الى المبدأ حال كونه مستورا من الموانع ومجردا عن
العوائق عند الرجوع اليه فكما ان ابتداء وجود الموجودات من ذاته تعالى تعددت
اعتبار توجهها من الكمال الى النقصان او صدور الخلق من الحق الى الخلق فكذا

المط

المطلق عند وجوداتها اعني توجهها من النقصان الى الكمال لان عود الخلق
الى الحق يقتضي على هذا النهج ثم رجوعها لعالمها عن نفسها الى ذاته تعالى وذلك اما طبعي
او ارادي يعبر عنه بالفناء في التوحيد الفناء فيه وفي الخلق ثم بعده ثم الى رجوعه
قال الشيخ رحمه الله اشار الى هذه المراتب اما الى الابتداء فبقوله يلتقيها عالم الامر واما
الى العود فبقوله ثم يدور على المبدأ واما الى البقاء فبقوله وما تورثه كل فردا
ويمكن ان يعتبر في هذه المراتب الثلاث في كل موجود كما انها اعتبرت بالعكس الى جملة
الموجودات من حيث هي جملة فصل لما كان للقوم في اثبات وجود الباري تعالى
مسلكان احدهما وهو الاستدلال بالاثار على مؤثرها وموجدها وهذا هو
طريقة المتكلمين مع الحكماء الطبيعيين واليه اشار الشيخ بقوله لك ان تلحظ عالم الخلق
وتنظر فيه فترى فيه امارات الصنع فتعلم انه لا بد من صانع بالذات غير مصنوع
وثانيهما وهو اعتبار الموجود من حيث هو والنظر في احواله وهذا هو طريقة الحكماء
المتألهين واشار بقوله وتلحظ اي ولك ان تلحظ عالم الوجود المحض سماه عالما
لانه يعلم منه الصانع كما يعلم من الامارات وتعلم انه لا بد من وجود بالذات اي موجود
لا يكون وجوده مستفادا من الغير وتقريره ان يقال لا شك في ان شيئا ما موجود
فلا يخلو من ان يكون واجبا او ممكنا ضرورة انحصار الموجود فيهما فان كان
واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فلا بد من الانتهاء الى الواجب لان الممكن لا يمكن
ان يوجد بذاته والا لزم الترجيح بلا مرجح فيعني ان يوجد بغيره وذلك الغير يمتنع
ان يكون ممكنا الى غير النهاية لاستحالة التسلسل فتعين ان ينتهي الى موجود غير ممكن
وهو الواجب وتعلم كيف ينبغي عليه الوجود بالذات ينبغي ان يكون عنده
لا مقتضي ذاته كما سبق بيانه فان اعتبرت عالم الخلق بان استدل بالمصنوعات
كانت صاعدة متوجهة من السفل وهو الممكن المصنوع الى العلو وهو الواجب الصانع
وان اعتبرت عالم الوجود المحض واستدللت بالموجود من حيث هو كانت
نازلة متحدرة من العلو وهو الواجب الحق الى السفل وهو الممكن الخلق يعرف بالنزول

ان هذا ذاك يعني انك تعرف بالنزول من الوجود المحض الى مراتب الامكان
ان هذه باطل في حدود ذواتها وذاك حق محض لان الطريقة التي سلكها الالهيون
اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب لانهم بعد ما اثبتوا ان في الوجود موجودا
هو الواجب اثبتوا ان وجوده لا يمكن ان يكون زايدا عليه كما في ساير الموجودات
بل هو عينه بخلاف الطبيعيين والمتكلمين فانهم لم يتعرضوا لذلك بل بعضهم نفاه
وبالجملة انك تعرف بالنزول الحق والباطل وتميز بينهما وتعرف بالصعود من الخلق
الى الحق ان هذا هذا يعني انك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحق
المحض ولا تميز بينهما كما سياتي بيانه سنريهم اياتنا في الافاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد جعل
الشيخ رحمه الله المرتبتين المذكورتين في الاية اعني مرتبة الاستدلال بايات
الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء
الطريقتين المذكورتين اما كون المرتبة الاولى بازاء الطريقة الاولى فظاهر
واما كون المرتبة الثانية بازاء الطريقة المختارة عند القوم فلانهم يستدلون
بالنظر في الوجود على الواجب بالذات ثم بالنظر في الصفات على كيفية صدور
افعاله عنه واحدا بعد واحد فيستدلون بالحق على الخلق وهو المشار اليه
في الاية بقوله تعالى اولم يكف انه على كل شيء شهيد اي اولم تحصل الكفاية
في كونه موجودا انه شهيد دال على كل شيء بعلم وجود كل شيء منه كما اشرنا اليه
او انه محقق ومثبت لكل شيء ويمكن ان يجعل المرتبتين المذكورتين فيها
بازاء المرتبتين اعني مرتبة الاستدلال ومرتبة الشهود والعرفان فالى الاول
وهي مرتبة من يرى الحق بالاشياء اشار بقوله تعالى سنريهم اياتنا والى الثانية
وهي مرتبة من يرى الاشياء به تعالى اشار بقوله اولم يكف بربك انه على
كل شيء شهيد فالاولى درجة العلماء الراسخين والثانية درجة الصديقين
العارفين فصل اعلم ان المفهومات منحصرة في الثلث الواجب والممكن

والممتنع

والممتنع اما الواجب فهو حق محض لذاته واما الممتنع فهو باطل محض لذاته
واما الممكن باطل في ذاته موجود بغيره فمعنى قوله اذا عرفت اولا الحق
عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق انك اذا علمت اولا الموجود علمت الموجود المحض
وعلمت ما ليس بمحض وجود من الاشياء التي هي باطلة في حدود انفسها بان تنظر
اولا في الطريقة المختارة بكيفية الابتداء من العلة والانتهاء الى معلولاتها التي هي
ممكنات وتعلم ان كلا منها مستفيد الوجود من ذلك الوجود المحض وان عرفت
الباطل اولا بان اعتبرت اولا المصنوع الذي هو الممكن واستدللت به
على وجود الصانع عرفت الباطل ولم تعرف الحق على ما هو حقه اي بوجه كونه
حقا محضا اذ غاية ما علم في هذه الطريقة انه يجب ان يكون للمصنوع صانع
واما ان ذلك الصانع موجود محض ام لا فغير معلوم منها ولا يبعد ان يكون هذا
اشارة الى ان هذه الطريقة المختارة فيما هذا الكلام المذكور في هذا الفصل
الى ههنا تفسير القول ليس هذا ذاك وهذا هذا ولما كان في اعتبار ركن
الحق ومعرفته اولا تحصيل لك زيادة علم وتميز فانظر الى الحق واعتبره اولا
فانك لا تحتاج الا قليلا الى قطعين في حدود انفسها لان الاقوى في زيادة
نمو الميل ميلان الى صاحبها فضلا عن افراط بل توجه وجهك واجعل
ذاتك متوجها الى الحق بكليته ولا تعدل عنه لحظة ولا تختلف بالتوجه اليه
في بعض الاوقات بعض الهوى فصل ليس قد استبان لك مما سبق
ان الحق الواجب لا ينقسم قولا على كثيرين فلا شارك ندا لان الند هو
المثل المخالف المعادي والمثل هو المشارك للشيء في تمام الماهية فاذا
لم تكن ماهية الحق على كثيرين لم يكن له مثل لان المثلية بمعنى الشركة في الماهية
فاذا لم يكن له مثل لم يكن له ند لان انتفاء العام يوجب انتفاء الخاص ولا يقابل
ضدا عطف على قوله لا ينقسم قولا فعلم ذلك مما تقدم من قوله لا موضوع له لانه
اذا لم يكن له موضوع لا يمكن ان يكون له ضد لان الضدين هما المتعاقبان على

موضع واحد ولا تجزي مقدارا ولا واحدا اذ قد علم مما سبق ان الواجب
لا تقسيم بالاجزاء مطلقا سواء كانت مقدارا ان تكن قابلة للقسمة الغير المتناهية
او واحدا ان لم تكن قابلة لذلك سواء لم تقبل قسمة او تقبلها ولكن ينتهي
الانقسام الى ما لا تقبل القسمة اصلا ولا تختلف جهة ولا هوية كما تقدم في
صدر الكتاب ولا تغاير ظاهرته وباطنيته لما سبق من ان حيثية ظهوره
وبطونه نفس ذاته واذا علمت ان اوصاف الحق الواجب تعالى شانه اتبع
فانظر هل بالعقلة مشاعرك وعقله ضمايرك لك اي النفس الى مدركات
حواسك ومتعلقات عقلك وتحصها واحدا واحدا هل يمكن فيهما اي
ان تحص احواله لك فاما لا شك انك لا تجده فيها ليس ذلك انما حصل بعد
قوالب المدركات الامبانيا اي ينبغي للحق الواجب فهذا منه اي انما حصل
في عقلك صادر من الحق معلول له لانه موجود مباين للحق وكل موجود كذلك
فهو صادر منه اذ لا تخرج موجود عن الحق تعالى ومعلوله فدع هذا الكثير اي
ادرك معلومك سواها الى الحق لان الحكم من جهلك معرفته تعالى بصفاته
الذاتية والفعلية كما قال نعم كسب كنز امخفيا فاحببت ان اعرف
فخلقت الخلق فاذا عرفت ان ذات الواجب تعالى منزه عن ان يحيط به
عقلك وحواسك فقد عرفت ادعاءه ادراك ذاته ان مدرك ان
لا مدرك كما قال الصديق العجز عن درك الادراك ادراك فيض
كل ادراك فاما ان تكن ملايم اي لما هو كمال وخير عند المدرك من
حيث هو كذلك او لغير ملايم بل منافر اي لما هو آفة وشر عند المدرك
من حيث هو كذلك او لما ليس بملايم ولا منافر ضرورة في جمهور الحكماء
اللذة بانها ادراك الملايم وفسروا الاذى وهو الالم بانه ادراك المنافر
وفي الشيخ الرئيس في الاشارات اللذة بانها ادراك ونيل لوصول ما هو
كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك وزاد فيه قيدي النيل والوصول

اما

اما النيل فقد حصل بعد بانه ان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه وتماثله
لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتحقق بحصول ما يساوي اللذيذ فان الانسان
قد يتصور ذات جمال ولا يلتذ بمجرد تصوره وحصول مثاله عنده فلا يكون في
اللذة مجرد الادراك بل لا بد مع ذلك من النيل ايضا هذا كلامه وفيه نظر لانه
ان اريد ان واحدا من الانسان لا يلتذ بمجرد تصوره وحصول مثاله عنده
في وقت من الاوقات فهو ممنوع ادخوران يكون حصول ما يساويه كمالا لعدم
من القوى حلما له كما ان حصول نفسه ايضا كمال له واحد وان اريد ان بعض
الانسان لا يلتذ بحصول مثاله عنده في بعض الاوقات فهو مسلم لكنه يجوز ان
لا يكون حصول ما يساوي اللذيذ كمالا وخيرا عند المدرك فلذلك لا يتحقق اللذة
بحصول ما يساويه لا لعدم حصول ذاته نعم لو اثبت كماله ما يساوي اللذيذ
وخيريته عند المدرك ومع ذلك لا يكون ملتذا به لتم واني له ذلك وايضا يلزم
على هذا ان لا يكفي النيل ايضا في اللذة فقد ثبت به ذات جمال ولا يلتذ
بمجرد مشاهدتها وحضور ذاتها عنده واما الوصول فقد بينه بان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله
فلا بد من قيد الوصول حتى يحصل جهة اللذيذ وفيه ايضا نظر لانا لا نسلم
ان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط فان للذائقة مثلا كمالا وخيرا
بالنسبة اليها وهو الحلاوة مثلا وتجرد ادراك الذائقة اياها يلتذ بها
من غير توقف على ادراك حصولها لها ولو سلم ذلك نقول انهم قد اخذوا
في تعريف اللذة ما يغني عنه وهو الكمال بالنسبة الى المدرك لانه ماخوذ
في مفهوم الملايم الماخوذ في تعريفها ومعناه وهو الحاصل للشيء بالفعل
مناسبا له لا تعارضه محققة لو تعمم ان اللذة ادراك ما هو حاصل للشيء بالفعل
مناسب له لا يقال به من حيث هو كذلك فقد اعتبروا في تعريفها حصول اللذيذ
للملتذ المتعلق به الادراك غايته ما في الباب ان الشيخ فصل بعض قيود

احملوها في التعريف لانه ذكر قيد الادراك ولا يتم التعريف بدونه كما توهم بعضهم حيث قال
ما ذكره الشيخ اقرب الى التحصيل من المشهور من الحكماء لانه لما احتيج الى تفسير الملايم والمنافر
بهذين التفسيرين فايرادهما اولى في حصر المسافة وتفصيل المجمل وايضا فانه ذكر النيل
وجه الوصول وقد بان انه لابد منهما اي لكل ادراك اي مدرك سواء كان جوهر العقل
او قوة من قواه كمالا وقد سبق تفسيره ولذة ادراكه كما تقول الشهوة اي للقوة الشهوانية
التي هي الباعثة على جلب المنافع بالسلطنة ويستحسن عندها فان قيل القوة الشهوانية
والقوة الغضبية ليستا من القوى المدركة مع ان الشيخ رحمه الله في صدد بيان
القوى المدركة وكمالاتها واللذات بها قلنا ان مقتضى القوى الشهوانية مثلا
قد يكون كمالا لقوة مدركة بخصوصها ككيف الذائقة بكيفية الحلاوة فانها كانت
من مقتضيات الشهوة مع انها من كمالات القوة فاذا ادركها التذت بها وقد يكون
كمالا لواحد منها بعينها كمغلوبية العدو وغالبية الصديق فان الانسان اذا سمع
احدهما التذ بها لا لاجل انها من كمالات القوة السامعة لان التذاذ النفس بها ليس
من حيث انها صوت محسوس بل لان حصولها من كمالات القوة الشهوية او الغضبية
فاذا ادركت النفس كمالها التذت بها فلذلك قال لتذاذ النفس بمقتضيات الشهوة
والغضب قد يكون لا لاجل انها من كمالاتها الا انها من كمالات قوة مدركة بخصوصها
كما اشار اليه الشيخ رحمه الله بقوله وللغضب الغلبة اي للقوة الغضبية التي هي
الباعثة على دفع الضار ان يتكيف بكيفية الغلبة والمضرة اللتان حصلتا
للمغضوب عليه او بكيفية شعور بأذى تعلق بالمغضوب عليه فان الغلبة ليست من
كمالات القوى الدراكة بل من كمالات القوة الغضبية فلذلك افردهما
بالذكر وللوهم الرجاء اي للقوة الواهمة التكيف بصورة شيء يرجوه او بصورة
شيء يذكره ولكل حس اي لكل من القوى الحسية ما بعده اي كمال يتهيأ له
فلذة ما ادراكه مثلا للقوة الباصرة كمال هو الالوان الحسنة والاشكال الجميلة
وللسامعة كمال هو الاصوات الرخيمة والنغمات المتناسبة وللذائقة كمال

هو الطعوم وللشامة كمال هو الاصوات الرائحة الطيبة وللامسة كمال هو الكيفيات
الملائمة لها فاذا ادركت كل منها ما هو كمال لها التذت بها ولما هو اعلى اي للقوة
العاقلة التي هي اعلى من تلك القوى كمال هو الحق وان يتمثل فيها نظام الوجود على
ما هو عليه تصورا او تصديقا على الوجه اليقيني المبرأ عن شوائب الظنون والاوهام
وخصوصا الحق بالذات وهو ان يطلع فيها بقدر المستطاع عنها جلية المبدأ الحق تعالى
بحسب تقدس ذاته وشرف صفاته الذاتية والعقلية كل كمال من هذه الكمالات المذكورة
فصل معشوق ومرغوب لقوة مدركة فاذا ادركته التذت به فصل اعلم ان النفس
الناطقة الانسانية بالقياس الى القوة الحيوانية التي هي المبدأ للادراكات الجزئية
وحركات مخصوصة احوال ثلثة احدها ان يكون مطاوعة للقوة الحيوانية التي يدعوها
شهوتها تارة وغضبها اخرى اللذان ينبعثان عن المتخيلة والمتوهمة بسبب ما تذكرا
منه او بسبب ما تتادى اليها من الحواس الى حركات مختلفة بحسب تلك الدواعي وبحسبه
العاقلة خادمة لها في تحصيل مرادها فتكون هي امارة تصدر عنها افاعيل مختلفة
والعاقلة مؤتمرة وثانيها ان يكون القوة الحيوانية مطاوعة لها مؤتمرة بامرها منتهية بنهيها
كانت العاقلة مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وثالثها انه قد تعلقت هي
وقد تغلب تلك تارة اعني القوة الحيوانية وتارة القوة العقلية لها ثم ندمت فلامت
نفسها كانت لوامة اذا عرفت هذا فنقول ان النفس المطمئنة الكاملة بايد غير ملتفتة
الى غيره كمالها عرفان الحق الاول اي الوصول اليه فحصول ما ادركها المراد به
المعنى اللغوي وهو الوصول لتعبيره بان لولا عرفان الحق الاول وحاصله
ان كمال النفس المطمئنة وصولها الى الحق المحض فعرفانها الحق الاول بحسب درجته
اي بحسب تقدس ذاته وشرف صفاته واسمائه عن شوائب الحدوث والنقصان
على ما اي على الوجه الذي يستطيع النفس المطمئنة ويستعد لان تتجلى لها فان تجلي الحق
الاول على الوجه الذي هو عليه غير ممكن لغيره هو اللذة القصوى لما ذهبت جماعة
الى انحصار اللذة مطلقا في الحسية كالاكل والشرب والجماع والغلبة فهولاء والقبلة

لا یتجاوزون مرتبة البهایم والسباع وذهب طایفة اخری الی انحصار اللذة القویة
فیها فهم یثبتون اللذة العقلیة ولکن یستحقرونها بالقیاس الی الحسیة فاشار الشیخ رحمه الله
الی ردهما بان حال اللذة العقلیة هی اللذة القصوی وبانه ان اللذة ادراک
ما هو کمال وخیر عند المدرک من حیث هو کذلک ولا شک فی تفاوت الادراک فی حد نفسه
بالشدة والضعف وبالقیاس الی متعلقه فیتفاوت اللذة ایضا وذلک اما بتفاوت
الادراک او المدرک لانا اما تفاوت الادراک فلانه کلما کان اتم کان اللذة اکثر کما او المدرک م
ان العاشق اذا رای معشوقه من مسافة اقرب تکون لذته اکثر مما راه من مسافة ابعد
واما تفاوت المدرک فلان لذة السمع الفصیح من الصوت الحسن اشد من لذة
السمع المریض منه ویمکن ان یرجع هذا الی تفاوت الادراک واما تفاوت
المدرک فلان المعشوق المنظور کلما کان احسن تکون اللذة فی رؤیته اکثر ولا شک
ان ادراک القوة العاقلة اقوی من الادراکات الحسیة لان الادراک العقلی
واصل الی کنه الشی الذی هو اصعب المدرکات حتی یمیز بین الماهیة واجزائها
ثم یمیز بین الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس ویمیز بین الخارجی اللازم والمفارق
وبین اللازم بوسط وبغیر وسط والادراک الحسی لا یصل الا الی المحسوس الذی هو
اظهر المدرکات لمشارکة الحیوانات العجم مع الانسان فی ذلک الادراک فالادراک
العقلی اقوی والقوة العاقلة اقوی من القوة الحسیة لانها مدرکة لما تدرکه هذه القوی
بتوسطها ومدرکات القوة العاقلة اشرف لانها ذات الحق وصفاته وترتیب
الموجودات علی ما هو علیه ومدرکات الحس لیست الا اعراضا محصورة فی الالوان والطعوم
وما فی المحسوسات وما یتعلق بها من المعانی الجزئیة ومن البین ان لا نسبة لاحدهما
الی الاخر فیکون اللذة العقلیة اشد من اللذة الحسیة واقوی منها فقط
کل مدرک مشتهر من جهة ما یدرکه ای لکل مدرک مشتهیه وما یناسبه ممکن الحصول له من جهة
الریاضة والتصفیة او من جهة النظر والفکر او غیر ذلک مما یدرک شبه التقبیل
والاتصال ای یشبه ما هو شبه التقبیل للمدرک والاتصال به اتصالا تاما حتی ذهب بعضهم

الی

الی ان المعلوم یتحد بالعالم وبعضهم الی انهما یصیران کالواحد فالنفس المطمئنة بابدیتها
المهذبة عن العلایق البدنیة الظلمانیة بسبب الطبع التی تنقص علیها وتحصل لها من اللذة
الحکمة ای من الملذات الروحانیة العقلیة من اشراق انوار الله تعالی وجماله
بما حضر من الاتصال تحت بعضها بنور وجوده فیضمحل عنده تلالؤ هذه الانوار
فیری الحق فی کل شی بل کل شی ویبطل عن ذاتها ویعلم انه تعالی هو الموجود
وما سواه بطلان وخیال ویحصل تحقیقه قول لبید الا کل شی ما خلا الله باطل فاذا زال هذه
الحجب عنها بالرجعة کما اشار الشیخ فی مقامات العارفین بقوله کانها بروق تومض الیه
ثم تخمد عنه ورجعت الی ذاتها والتفت ای عادت فصارت بما کانت علیه
قبل ذلک لها ای للنفس فی آفات ای اسف بما فوته وتصور بعده لمعارضتها
مطلوبها الحسیر فی فیض المقیم من هذا الفیض ونحو ما اورد علی تعریف اللذة وتقریره
ان من الاشیاء ما هو کمال وخیر عند ما کالصحة والامن والطعام وغیرها فلو کان اللذة
ادراک الملایم لکنا ملتذین بها ولیس کذلک وجوابه ان اللذة تحصل بوجود الشیئین احدهما
وجود الملایم عند المدرک والثانی ادراک ذلک الملایم من حیث هو ملایم فعدم الالتذاذ
اما بانتفاء الادراک کما اشار الیه بقوله ما کل ما هی اللذة بشعور بها ولا کل محتاج
الی صحة یعطش لها یتعالیس کالمصروب الملکة ویحضر ذلک عنده ان یدرک اذ الادراک
بما وجد الملایم کما اشار الیه بقوله بل قد یعاف ویکرهه ثم شرع فی توضیح
ذلک بقوله الیس الممرور وهو من به مرة الصفراء یستبشع الحلو بعده حسا او سنعبه
ویعود الیس به مرض یسمی بولیموس معناه بالیونانیة الجوع العظیم جدا او بولیموس
هو الجوع والمراد به جوع الاعضاء مع شبع المعدة وهذا هو المسمی بالجوع البقری
یعاف الطعام والحال انه مدوب بیر جوعا ولما فیه بما ان وجود الملایم
عند الملایم لا یکفی فی تحقق اللذة بل یجب ادراکه اراد ان یبین ان وجود المولم
عند المتالم لا یکفی ایضا فی تحقق الالم فقال ما کل سبب یعلم سببه مولم الحس
اوضحه بقوله الیس الخدر العادم للقوة اللامسة لا یولمه احراق النار ولا اجماد الزمهریر

فلا يكون في تحقق اللذة والالم وجود الكمال والآفة عند المدرك بل يجب ادراكهما من
حيث هما كذلك فصل اعلم ان المرض سواء كان بالاشتراك او النفسانية اما بدني كجوع العليل
البدن لشبع وصحة متوفرة او نقص في كمية اعضائها النفسية كذلك تمكن ازالة المرض
البدن بنحو معالجة كذلك تمكن ازالة مرض النفس عنها اذا عرفت في اصول قواعد
في جواهر اللذة العقلية من اللذة الحسية سببه ونور رحمة انه لو كانت المعقولات
كمالات للنفس ملتذة بادراكها لوجب ان تشتاق اليها وتتألم لحصول اضدادها كالقوة
السامعة فانها تشتاق الى الاصوات الحسنة التي هي كمال لها وتتألم بوصول الاصوات
المستنكرة اليها ودفعها انه لا يلزم من عدم اشتياق النفس الى المعقولات
الصرفة والميل اليها عدم كونها ملتذة بها لجواز ان لا تكون النفس متوجهة اليها
بسبب غطاء مانع بعوائقها كما في اللذات الحسية والاشتغال بالمحسوسات الصرفة وما
لم تلتفت اليها لم تجد ذوقا منها فلم يحصل لها شوق اليها فاذا زال ذلك الغطاء
الذي هو المرض عن بصيرتها وصلت اليها والتذت بها كما اشار اليه الشيخ مسددا
بالامراض البدنية ودفعها ثم بالتذاذ قوى البدنية بما يكرهها فصل ذلك اي تأملها
حالة لم تكن سالمة لها ثم فاسد الامراض النفسانية وازالتها والتذاذها بالمعقولات
عليها بقوله ما حال المحرور الذي لم يمرض بدني اذا كشف عنه غطاء سوء المزاج
ومرض مدبر جوع او نيموسيس اذا استرجع عن معدته الاذى والحدر او استرخت
قوة الحس فيه حارجة الحس الاول ليبتدي الحلو واستلذاذا ذا الحس الثاني
بعلقه اي تحرك الجوع اقلاق وتجعله بحيث لا يصبر فيما عدم تناول الطعام لحظة
الحس الثالث بحكمه الالام ايقاعا كما اي بصيره بحيث لا يطيق فيما كلمه و
لمحة كذلك اذا كشف عنك غطاؤك وازيل عنك حجابك الذي كان فيما
قبلك وجوانبك من اشتغالك بالمحسوسات وغفلتك عن المعقولات الصرفة عدم وما
وصلت اليها فبصرك اليوم حديد اي بصرك بعد ذلك الحادة حديد نافذ الى الوقت
المخصوص منها ووقعت ازالة الحجاب عن بصيرتك بعد ان تصير ح حادا فا اذ

نافذ

ثاقب ترى ما كان محجوبا عنك وتدرك الاشياء على ما هي عليه فتلتذ به لان حصول الاشياء
على هذا الوجه عنده من اشد الكمالات لان الحكمة والمصلحة فيه خلقك من ملك الادراكات
كما اشار اليه بمصطفى نفسك اذا خلت وطبعها الوصول الى تلك المعقولات حتى يلتذ
بادراكها فصل ان لك منك غطاء فما اعتبار هو بدنك وملاحظة ما هنالك التي
من كمال الحجاب فضلا اما مصدر منصوب بفعل محذوف ابدا يتوسط بين ادنى واعلى
للتنبيه على الادنى واستبعاده على نفي الاعلى واستحالته استحالة فيقع بعد نفي صريح وهو الاكثر
او ضمني كقولك فلان ضرب اليهم عن ظواهر العلوم فضلا عن دقائقها اي لم يبلغ الفهم
فيما هو الصحيح كلام ان نفسك الناطقة مع وحدتها وقطع النظر عما سواها الملتفت
بحالة عن الحجاب فضلا اذا كان معها ما يعد سببا لحجابها وضمه بقوله غطاء
اي غطاء فاصل عن لباسك اي عن غطائك الحاصل من البدن وملخصه انه
اذا كانت هويتك حجابا لك مع غاية قربها منك فكيف لا يكون الامور الخارجة
المكتسبة من بدنك حجابا لك فاجهد ان ترفع الحجاب المانع عن وصولك الى الكمال
الحقيقي وتتجرد عن العوائق الحسية والعلائق البدنية واذا تجردت عن العلائق
البدنية والعوائق الرديئة بل عن اعتبار هويتك نفسك فحينئذ تلحق وتصل بما هو
المطلوب الحقيقي فلا تسأل عما تباشره عن احوال ربك لما انك
اذا وصلت المطلوب الحقيقي فقد فنيت ذاتك وصفاتك وافعالك ولم يبق الا ذات
الحق وصفاته وافعاله نعم كما اشار اليه المحقق الطوسي رحمه الله في شرح معانا
العارفين في شرحه للاشارات حيث قال العارف اذا انقطع عن نفسه
واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم
مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في
ارادته التي لا يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه
فائض من لدنه فصار الحق ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته
التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف ح

المتعلقة

مكلفا بما خلق الله له بالخصوص فاذا صرت مكلفا بالصلاة والصيام وغيرهما احكامه
ان لا تسال عما يسره لقوله تعالى لا يسال عما يفعل فلا تسال لم اصلا الى الملائكة مصلك
وعطمه بيانك او لان ما يصدر عنك لا يكون الا ما هو مستحسن بالذات عقلا ولا قبيح شرعا
وقد نقل عن بعض المشايخ ان ليس لك ان تريد او تسال الدعاء بنقع عنه مقتضيات الاحكام
الشرعية بحسب الظاهر دون الخطر لمع ان له حالا لو شربت الخمر فيها لا يكون ذلك الشرب بانفي
وحمالا في الجمعة كما نقل عن بعض المشايخ وان وجب على الشارع ان تجري على حد الحجر
اعلم ان النفوس الناطقة الانسانية متفاوتة بالذات وبعضها بعضها الطف نورانيته
وبعضها ناسوتية ظلمانية وبعضها خلقت الجنب لهذا المزخرفات العاجلة وبعضها خلقت
الحب لها وبعضها رحيمة وبعضها قاهرة الى غير ذلك من الاحوال والمحبة لا لو شرف
احوال الطبيعة الاصلية بان يرتبها بالكلية بل غاية ما يضعف سببها ممنع قوله
فان المتحير قبل ذلك اذا صرت متاملا عند حظ على الدنيا وعوائقها
الظلمانية مادامت والمحبة لانها بالوساوس الشيطانية والخطرات اردية حتى
زال عنك هذه المرتبة العلية فالهلاك لا بها علامة شقاوة نفسك وكونها من قبيل
النفس الناسوتية المكدرة وان سلكت طريق ذلك اي وان كنت ذا سلامة وفراغة عند
هذا التجرد عن تلك الوساوس والخطرات في الحجر والطفر والعلاج كلها لان هذا
دليل على ذلك وكون نفسك من لطائف الالهية النورانية وانت في مدتك
اي حالة تعلقك ببدنك بحسب الخطر تكون بحسب الحقيقة كانك كنت في مدتك
مكانك في صقع الملكوت وناحيته اولا بل في هذه الحالة فيها لك مالم تدن
وملائمات الحواس عن الحراك في مسالك المبادي المفارقة فاذا كنت في مسالكها
فتري ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر من النعم الاخروية
وتلك النعم لا تدرك بهذه الحواس بل بقوة اخرى يحصل لك بسبب عدم حسك
بالحواس وملائماتها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال قال الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فاجهد كذلك عند الحق عهدا

اى فاجهد نفسك عند الحق الواجب تعالى عهدا بان تعاهد وتدبر نفسك على هذه الحالة وتحرف
تصدق الانبياء وما جاؤا به وامتثل باوامره واجتنبت عن مناهيه لان هذا
سبب لتجردك وكونك في صقع الملكوت عبر عنه بالعهد لان المعاهدة سبب لتحصيل
نفع ووصول الضرر عن احدهما الى الآخر وهو موجب السمع كذلك هذا الاعتراف والامتثال
سبب لما يحصل منه الى عقده العقاب الاليم وموجب لوصوله الى دار النعيم وتحصيل
علمك ان يجيء على هذا العهد الى ان ياتيه فردا اي فريدا وحيدا الى الملك الذي ليس
معك من الاشياء لا مال ولا ولد ولا ناصر مشغول بنفسك لا يهمهم غيرك

فصل ما نقول في بيان الامر الذي عند الحق نعم عن الحق لما كان طائفة من المتاخرين
تحاشوا عن اطلاق العشق على الحق تعالى لعدم الاذن الشرعي والحكماء الالهيون
لما حققوا معنى العشق ووجدوا ذلك المعنى هنالك كما اشار اليه الشيخ بقوله
وهنالك صورة العشق لم يتحاشوا عن هذا الاطلاق لانهم قالوا ان كل جمال
وخير مدرك فهو محبوب معشوق لان ادراك الخير من حيث هو خير جالب والحب
اذا اشتد وقوي صار عشقا وكلما كان الادراك اشد اكتناها واشد تحقيقا
والمدرك اكمل واشرف ذاتا فاحبات القوة المدركة اياه وعشقها له اكثر ولا شك
ان واجب الوجود وهو الذي في غاية الكمال والجمال وادراكه لذاته اقوى الادراكات
واتمها فكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد فيكون ذاته
لذاته اعظم عاشق ومعشوق فهو معشوق لذاته وان لم يعشق من الغير لكنه ليس
لا يعشق من الغير بل هو معشوق من اشياء كثيرة فهو لذيذ عند ذاته لان اللذة
كما حقق هو ادراك الملائم وادراك الاول الحق لذاته هو اقوى الادراكات
وذاته اكمل الذوات فيكون ذاته لذاته اعظم لاذ وملتذ به وان لم يلتحق من الغير
لكنه قد يلحقه ووصل اليه اشياء كثيرة فيكون لذيذا بالنسبة الى الغير ايضا ثم وجوده
فوق التمام اما ان وجوده تام فلانه ليس شيء من وجوده وكمالات وجوده فائضا
عنه منتظرا من غيره واما انه فوق التمام فلان وجوده وكمالات وجوده على النحو المذكور

ومع ذلك جميع وجودات الممكنات حاصل عن وجوده فايض عنه والى هذا اشار بقوله فصل
ذلك الوجود لنسيج وليس على ماهيات الممكنات على الاتمام اى على ان هم ذلك الماهيات
التى هى ناقصة بنفسها باطلة فى حدود ذواتها فصل من شاهد الحق وعرفه
لا يخ عن احدى الاحوال الثلث هى اما ان يكون بحيث لا يزال رمقا اى لاحظ فى جميع
ذرات الكون بحيث لا ينفك عن ذلك الملاحظ ابدا مع وجود ملاحظة نفسه او بحيث
لا يقدر على ملاحظة هذا الوجه بل قد تعطل عنه ويرى الحق والاشارة بقوله
او ذكر عجزا او يكون بحيث نسى نفسه بالكلية فلا يلحظها ولا غيرها مما سواه بل لا يلحظ
الا جناب القدس فقط وهناك تم الوصول الى الحق ولا مرتبة اعلى منها وهى مرتبة
المحو والفناء فى التوحيد المشار اليها بقوله ولا منزلة بين هاتين المنزلتين الا منزلة
الخمول الذى هو فقدان الاسم وبطلان الرسم بحيث لا يكون للعارف حالة سوى
هاتين الحالتين الا هذه اى الا التى هى فقدان التعين وهى حالة الفناء فى نفسه والبقاء
السرمدى بالله الحق الواجب ومن ترك عجزا فقد اقام عذرا هو عدم قدرته واستطاعته
لذلك اللزوم وهو يحتمل فى حد ذاته فرق على مراتب السعة الشوق وسيع
اى سارعان هى هرولة الى غيرها ماشيا وشوقه بحوه فليحى ويصل الى قصد بكلية
عن العوائق قال الله من تقرب الى شبرا تقربت اليه ذراعا ومن تقرب الى
ذراعا تقربت اليه باعا ومن اتانى يمشى اتيته هرولة فاجهدان يجى على الطريق فهو لا يضيع
اجر المحسنين بل يوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله فصل صلب السماء اى ثبات
امرها لقها طبعا او ارادة او حاجة بها ارادتها بد وراتها حول مراكزها
وكذلك الارض العادية امرها فى رحاها اى ثقلها وكونها تحت جميع الافلاك
والعناصر فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وصل الماء
سيلانه والمطر ايضا بهطلانه اى تقاطره ونزوله الى الارض وقد يصلى له ولا تشعر
ولذكر الله الذى هو الصلوة اكبر واعظم ممن يصل اليه الاوهام ومدار انه الاكمل
لان ذكر الله قد يكون بلسان الملكوت والحال وافضل فهمك على لسان الملك

[illegible]

والمقال

والمقال فصل ان الروح الذى لك وهو المدرك العاقل المتكلم المشار اليه
بقولك انا من جوهر عالم الامر الذى هو عالم المجردات اى رحبة المعقولات من عالم المحسوسات
لان كل واحد منا يدرك نفسه بخصوصه وعند ادراكه انا هذا الوجه لا يدرك
شيئا مما لا يمكن ادراك الماديات على سبيل الحس من الكم المخصوص والكيف المخصوص
والوضع المخصوص وغير ذلك اذ لا شك فى ان الموضوع فى قولنا انا عالم معلوم ولا يخطر
بالبال شىء من البدن واجزائه واعراضه من الماديات كما يشهد به الوجدان وغير المعلوم
غير المعلوم حيث انه مجرد مباينه وحاصله ان لا يتشكل بصورة لها امتداد مخصوص
وان لا يتحلى بحلقة مركبة من الكيفيات المحسوسة اعنى اللون ومن الكيفيات المنطبقة
بالكميات اعنى الشكل وباعتبارها يوصف الشخص بالحسن والقبح وان لا يتعين له اشارة
اى لا يمكن ان يشار اليها بالاشارة الحسية وان لا يردد بين حركة وسكون لا يمكن ان
يتصف باحدهما لان جميعها ذكر من خواص الجسمانيات وقد مر انه مجرد فلذلك اى
فلاجل تجرده وكونه من عالم الامر يدرك المعدوم الذى فات عن الحس بان لا يدرك
اصلا وليس من شان البدن وحواسه ادراك معدوم كذلك ولا شك ان يدرك ذلك
المعدوم هو المشار اليه بانا فاذا لم يكن البدن وحواسه فتعين ان يكون مجردا
وفيه نظر لانه يمكن ان يكون يدركه جزء من البدن او يكون للبدن قوة اخرى بها يدرك
المعقولات كما ان له قوة بها يدرك المحسوسات وتدرك المنتظر الذى هو آت
ولا من البدن وحواسه يدرك له ما ليس بعينه وتسيح فى عالم الملكوت الذى
هو العالم الاعلى المعقول وتنتقش من عالم الجبروت وهو عالم المجردات التى هاهنا
الباشرة العقول انتقاش بالصور الصادرة منها ويحتمل ان يقال انه تنتقش
بالصور العلمية التى تعينها من جملة ذلك العالم ولا من البدن وحواسه لك
فصل انت مركب من جوهرين احدهما متشكل مصور مكيف مقدر متحرك ساكن
متحيز منقسم وهو البدن والثانى مباين للاول فى هذه الصفات بل مباينا له فى
غير مشارك له فى حقيقة الذات لانه من لطائف الروحانيات يناله العقل ويدركه وحفظ

لان ادراك الحواس لا يتجاوز عن عالم الشهادة ويعرض عنه الوهم بل يحصله اذ ادراكه
لا يخرج عن المحسوسات ومتعلقاتها لانه يحكم بان كل موجود اما متحيز او حال فيه ولا يتجاوز
عن هذه المرتبة فلولا ان العقل والشرايع دفعها لعدت من القضايا الاولية واذا
كنت من هذين الجوهرين فقد جمعت اي كنت مجتمعا من جوهر هو من عالم الخلق الذي
هو عالم المحسوسات ومن جوهر هو من عالم الامر الذي هو عالم المعقولات لان روحك
من امر ربك وبدنك من خلق ربك ولا يذهب عليك انه لا يمكن اعتبار التأليف
بين هذين الجوهرين بحيث يحصل للمجموع المؤلف وحدة حقيقية فليتأمل فص النبوة تختص
في روحها بقوة قدسية يعني النبي وهو انسان مبعوث من الحق الى الخلق ليرشدهم
الى صلاح الدارين له خواص ثبت عند الحكماء احدها ان يكون بحسب طبعه الهيولاني
العاقلة للصور المفارقة الى بدل وثانيها ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر النفس
وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعلم وثالثها ان يشاهد
الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله تعالى منهم وفي هذا الفص اشار الشيخ اليها اما الى
الاول فبقوله نزه عن الهما اي لطبيعتها لا رادتها غير عالم الخلق الاكبر كما نزه عن روحك
عن عالم الخلق الاصغر وهو بدن الانسان في حركات مختلفة وسكنات مستوية
حسب ارادته لان بيان النفس الناطقة الانسانية ان تحدث في العنصر البدني
في استحالة مزاج من غير فعل وانفعال جسمانيين كما ان من التخيل حال الغضب
تحدث حرارة لا عن حار وبرودة لا عن بارد وذلك لان جوهر النفس من المبادي
التي تكسو المواد صورها اذا تم استعدادها بها بل اشد مناسبة واقرب
من تلك المبادي الى البدن فلا يبعد ان يحصل عنه منها كيفيات من غير حاجة
الى ان يكون هناك مماسة وفعل وانفعال جسمانيين بل الصورة التي في النفس قد
تصير مبدأ لما يحدث في عنصر البدن كما اذا تأملت عظمة الله وقهره وتفكرت
في جبروته وكبريائه كيف يقشعر جلدك ويقوم شعرك على البدن من الفزع
والخشية وظاهر ان التأمل والتفكر لا يكون الا في النفس وقد اثر في البدن

وقد

وقد نور النفس في بدن آخر كتاثير العين العائنة والوهم العامل بل النفس اذا كانت
قوية شريفة شبيهة بالمبادي العالية اطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها
ووجد في العنصر ما تصور فيها وذلك لان النفس غير منطبعة في البدن بل متصرفة
اليه وكان هذا الضرب من التعلق يجعلها ان يحمل العنصر البدني على مقتضى طبيعتها
فلا يبعد ان يكون النفس الشريفة القوية جدا كما وراء تأثيرها عن البدن المختص بها ولعلم
وبالي المعجزات خارجة عن الحيلة والعادات فيبرئ المريض ويمرض الصحيح ويحيل
لها العناصر فيصير غير النار نارا او غير الارض ارضا وتحدث بارادتها امطار
وخصبا الى غير ذلك من مقتضيات احوالها بحسب اختلاف الاوقات هذه من
جملة كمالات قوتها العاملة والى الثانية اشار بقوله ولا تصدا مرآتها عطف
على قوله نزه عن الهما اي ولا يحجب مرآة نفسه الناطقة لكي من الحجب صقالتها ولا
تمنعها شيء عن انتقاش بما في اللوح المحفوظ عن بطون العقد والتغير والزوال
من الكتاب بيان لما اي المكتوب الذي لا يبطل وهو القلم بالكليات والجزئيات
على وجه لا تتغير بما قرنا سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الخارج او منتظرة
الوجود فيه ويحتمل ان يكون من الكتاب بيان اللوح المحفوظ ويراد به معناه المتبادر
والى الثالثة اشار بقوله وذوات الملائكة التي هي الرسل عطف على قوله
عن انتقاش يعني ان النفس الناطقة لا تحتجب عن ذوات الملائكة اي لا يكون
بحيث لا يظهر عليها الملائكة بل يظهر عليها في حالة المشاهدة ويسمع اصواتها ويستعد منها
فيبلغ ما استعدت منها مما عند الله من الاحوال والاحكام الى عامة الخلائق
ليكمل نفوسهم بحسب قوتها النظرية والعملية ويجعلها مستعدة للسعادة الدينية
والدنيوية فص لما سبق ذكر الملائكة والسعادة التي بها اراد ان يبين ماهيتها
وكيفية تلك السعادة فقال الملائكة صور علمية معقولة بذواتها ليس فيها ما يمنع
عن معقوليتها لانها مجردة عن المواد ولواحقها ولا مانع عن المعقولية الا انها
جواهر اي حقائقها وذواتها الموجودة في الخارج علوم ابداعية كائنة مجردة عن

بكراره والاولى ان يقال بل من جانبه بذاتها بغير جانبه بغيرها بمحيط الامر الاعلى اما بالاشراق
من المبدأ الحق او لان العلم بالسبب يستلزم العلم بالمسبب فينطبع اي يرتسم فيه بواسطتها
ما انحط من الصور الادراكية هذا الكلام صريح في ان علم المبادي المفارقة بطريقة
الارتسام كما صرح به الشيخ الرئيس ايضا وهي اي اعظم الملائكة التي هي العقول مطلقة
غير مقيدة ببدن من الابدان بعد نفوسنا الناطقة بابدانها لكن الروح القدسية
التي للرسول تخاطبها في اليقظة كما روي عنه عليه السلام انه شاهد جبرئيل ويكلمها
معه حال اليقظة والروح النبوية تعاشرها وتخاطبها في النوم لان النبي من يوحى اليه
اما منامًا او الهامًا سواء اتاه جبرئيل او لم ياته فاذا اتاه كان رسولا ايضا فالنبي
من حيث هو نبي لا يستدعي ان ياتيه جبرئيل بل هو من تلك الحيثية يخاطبه اكثر ما يخاطبه
معه في النوم فلذا خصص بالنوم او لان العام اذا قوبل بالخاص يكون المراد منه ما سوى
ذلك الخاص وفي بعض النسخ الروح البشرية وهو ظاهر او اكثر اشخاص الانسان تخاطبهم معهم
في النوم كما لا يخفى وملايم لما تقدم من قوله السوية تختص في زمن ما بقوة قدسية
فان قيل هذا ينافي ما تواتر عند اهل الملل والشرائع الحقة من ان الانبياء يرون
الملائكة ويتكلمون معهم وظاهر انه لا يمكن الا بان يكونوا اجساما فجردها كما زعمتم
من هذا القبيل ينافيه وما مر ايضا من كونها علوما ابداعية ينافي المخاطبة في اليقظة قلنا
ان للملائكة اعتبارين احدهما كونها متمثلة بصور متخيلة محسوسة وسمي باعتبار كيفية ذلك
التمثيل وثانيهما اعتبار ذواتها من حيث هي من غير اعتبار تمثلها فحينئذ يمكن ان يقال
ان من قال بجسميتها فبالنظر الى اول الاعتبارين ومن قال بتجردها فبالنظر الى الاعتبار
الثاني فجوز والنفي والاثبات ليس امرا واحدا فلا تنافي فصل ان الانسان ينقسم
الى سر وعلن يعني ان للبدن الانساني ظاهرا او باطنا فعلى هذا اندفع ما قيل
من ان هذا بعينه ما تقدم من قوله انت من جوهرين اما علنه اي ظاهره فهو الجسم
المحسوس باعضائه واشباحه اي اخلاطه وقد وقف الحس على ظاهره وقد دل
التشريح على باطنه من ارتباطات العظام وكيفيتها ومسالك الاعصاب والعروق

والارتباطات الاخر وحكمها ومصالحها واما سره اي باطنه فقوى روحه وقوى روح
ينقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك لا ما قال بعض ان للنفس الناطقة
الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفين الا من حيثيتين فلا بد لها
من قوتين تحصل لها الادراك والعمل مقصود بالطبع لان المقصود من علاقة البدنية استكمال
النفس بحسب قوتها النظرية لانه يسعى ببقائها وبه تصير عالما معقولا مضاهيا للعالم
المحسوس والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني كما دل عليه الاستقراء
والادراك قسمان حيواني وهو ادراك الجزئيات وانساني وهو ادراك الكليات
التي سنفصلها من كونها ظاهرة وباطنة علمية وعملية فصل ان قوى روح الانسان
تنقسم الى قسمين قسم موكل بالعمل وقسم موكل بالادراك لا ما قال بعض ان للنفس الناطقة
الانسانية المجردة ادراكا وفعلا والواحد لا يصدر عنه مختلفين الا من حيثيتين فلا بد لها
من قوتين تحصل لها الادراك والعمل والعمل مقصود بالتبع لان المقصود من العلاقة
البدنية استكمال النفس بحسب قوتها النظرية لانه يسعى ببقائها وبه تصير عالما معقولا
مضاهيا للعالم المحسوس والعمل ثلثة اقسام نباتي وحيواني وانساني كما دل
عليه الاستقراء والادراك قسمان حيواني وهو ادراك الجزئيات وانساني
وهو ادراك الكليات فصل وهذه الاقسام الخمسة موجودة في الانسان دون سائر
فكر منها عمره هذا ظاهر لا يحتاج الى الشرح فصل العمل النباتي في غرضي يعني ان
مقصوده منه العمل النباتي الذي هو اثر القوة النباتية ليس احالة الغذاء الى مشابهة
المتغذي المستعدي واحلاف بدل ما تحلل وجذب الغذاء وتعريه اي جذب صالح
لان تحيله الغاذية وامساك الغذاء المجذوب مثلا بل المقصود منه حفظ الشخص
لانه الغاية في اعمال المتعلقة بالقوة الغاذية بها تحفظ الشخص لانها تلوم الملتصق
بدل ما يتحلل لا تعدم سريعا لان الحرارة واجبة السوق في الابدان البائسة
وهي تعرض لتحلل الرطوبات عنها فلولا ان سببا تصير بدلا لما تحلل من لطافة المزاج
لا بعد وتنميه التي هي اثر القوة النامية التي بها تحصل كمال النشو وحفظ النوع

وتبقيته بالتوليد الذي هو من آثار القوة المولدة لان العناية الالهية اقتضت ان
يفيض الدوام عنه على كل شيء ما لم يصلح ان يبقى بشخصه ويصلح ان يبقى بنوعه فانه
ينبعث فيه منه قوة اي استجلاب بدل البعض ليحفظ به نوعه فالمولدة تورد بدل تعضه
ما يتحلل من النوع كما ان الغاذية تورد بدل ما يتحلل من الشخص وقد سلط عليها
اي على هذه الاعمال احدى قوى روح الانسان من قواه الخمس وتسمى مجموعها
القوة النباتية هذا هو المشهور ولا حاجة بنا الى شرحها وبيان مهيتها وتفصيل
احوالها لان المقصود تفصيل القوى الادراكية وكيفية ادراكاتها واحوالها فصل
العمل الحيواني جذب النافع اي تحريك يقربه من المتحمل النافع وتسمى الشهوة
بان يحكم القوة الشهوانية باعثة للقوة المحركة التي في الاعصاب والعضلات على
التحريك ودفع الضار اي تحريك به يدفع المتحمل الضار وتسند عنه
اي هذا الدفع الخوف لان صورة الضار من حيث هو ضار اذا حصلت
في النفس احدث خوفا فهناك تنبعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار
بقوله وتولاه الغضب اي هو بعث القوة الغضبية الى دفعها واليه اشار بقوله
المحركة على تحريك به يدفع الضار وهذه من قوى روح الانسان اي هذه الاعمال
ناشئة من قوة هي من القوى الخمس للروح الانساني فصل العمل الانساني
وهو الصادر عن نفسه الناطقة بحسب قوته العملية من جهة استنباط ما يجب ان
يعمل من رأي كلي مستنبط من مقدمة كلية ومن قولنا كل حسن ينبغي ان يؤتى به
وقد استخرجنا منه ان الصدق ينبغي ان يؤتى به بان نقول الصدق حسن
وكل حسن ينبغي ان يؤتى به فالصدق ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي كلي ثم ان
العقل العملي وهو القوة التي بها تصير النفس مبدأ للافعال اذا اراد ان
يوقع صدقا جزئيا فهو انما يفعل بواسطة استخراج الرأي الجزئي من الرأي
الكلي كان يقول هذا صدق وكل صدق ينبغي ان يؤتى به فهذا الصدق
ينبغي ان يؤتى به وهذا رأي جزئي والعقل العملي يفعل هذا الصدق للعلم

بذلك

بذلك الجزئي فالنفس يصدر عنها الافعال للآراء الجزئية المستنبطة من آراء كلية
من مقدمات بديهية او مشهورة او تجربية او غيرها ولا يمكن ان يصدر عنها شيء
الا اذا كان مستحسنا في نظرها ولو باعتبار فذلك الصادر اختيار الجميل وهو
الفعل الذي ايده الشرع او العقل حسنه او اختيار النافع سواء استحسنه
الشرع والعقل او لا كفعل شخص من يمنعه عن الوصول الى مطلوبه في المقصد المعهود اليه
متعلق بقوله النافع نفع الذي بالحقيقة ليس بمقصد بل هو سعادة العقبى العهود الى الحيوة
العاجلة الغائبة وبسبب ذلك الاختيار اعتقاد في النفس ورأي كما ذكرنا بخلاف
الحيوانات الاخر فانها تترك افعالا لها ان تفعلها مثل ان الاسد المعلم لا يأكل
صاحبه ولا يأكل ولده لا بسبب اعتقاد في النفس بل من جهة اخرى وهي ان كل
نمويه حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذه وبقاءه وان الشخص الذي يطعمه ويطعم قد صار
لذيذا عنده لان كل نافع لذيذ بالطبع عند المنفوع فيمنعه المانع عن حالة اخرى
لا لاعتقاد وربما وقع هذه الحالة في الجبلة ومن الالهام الالهي كحب كل حيوان
ولده من غير اعتقاد النية ورأي وقد يكون العمل الانساني بسد طريق خافة النفس
الذي هو الظلم بحيث لا نامر من جهتنا على العدل متوجها اليه ينبغي انه قد يكون
العمل الانساني منع نفسه عن سلوك طرق الظلم وتركه وادامتها على العدل
اي تبديل الظلم بالعدل الذي هو لزوم المستحسنات قولا وفعلا وعقدا والظلم
اما على نفسه او على غيره والاول اما باعتبار قوته النظرية او العملية اما الذي
باعتبار قوته النظرية فابقاؤها على جهلها وتضييع قابليتها للعلوم والمعارف
واما الذي باعتبار العملية فان لا يحفظها في الاخلاق عن طرفي الافراط والتفريط
ولا يلزمها المواظبة على التوسط بين الطرفين والثاني هو ايصال الضرر الى الغير
اما في عاجلة او آجلة فاذا عرفت الظلم باقسامه عرفت ما بمقابلته اي العدل
ويهتدي اليه اي الى كل واحد من الاختيار والسد عقل اي حالة ادراكية
او رأي واستنباط قياس تمده التجاربه تولده العشرة الحكمية المتخالطة مع

بنی نوعه وتقلده ای ذلک العقل او صاحبه السادس ای المضادب الذی لیس
له قدرة استنباط الرای الجزئی من الرای الکلی فلا عن الجمل فی التعمیم فلا اقله
من له هذا البیس تجارة الجمل وبهذا التقلید انما یکون تحکم عقلا لاصل الصحة
رای من قلده ولا یکون له قدرة الاستنباط ولذلک قال بعد صحته من العقل الاصل
فصل الادراک ما سبب الانعکاس ای الادراک انسان یکون هیئة وصورة فی العقل
مناسبة لهیئة وصورة حاصلة من انعکاس شیء فی الخارج لا انعکاس کما هو الظ
من کلامه ههنا لان ما سیأتی من کلامه بعد هذا یدل علی خلافه وانص الانعکاس
انفعال والانفعال لا یتصف بالمطابقة وعدمها والادراک یتصف بهما فلا یکون
انفعالا والشیخ فی منطق الشفا بعد ما بین ان العلم لذاته غیر معقول بالقیاس
الی الغیر قال بل من جهة الوجود الخاص کان کیفیة ما یکون منه فی النفس وصورة
مجردة عن المواد هی مطابقة لامور من خارج وکما ان الشمع یکون اخذنا
عن الخاتم حتی اذا عاینه معاینة صافیة ای جامعة فوته رحل عنه ای فرق
الشمع عن الخاتم حال کون ذلک الشمع متلبس بمعرفة ونسا کل صورة یعنی ان
الشمع اخذ عن الخاتم حال المعاینة صورة ونقشا شبیها بصورة الخاتم
ونقشه او تقال معنی قوله رحل عنه بعد کون الشمع اخذا بالنسبة الی الخاتم
وزال عن الخاتم لیس معرفة ونسا کل صورة حاصلة من تلک المعاینة کذلک
المدرک یکون اخذنا عن الصورة وهو المدرک او الصورة کما یطلق علی
العلم یطلق علی المعلوم ایضا فاذا احلس عنه ای یسلب المدرک عن المدرک
صورته بعد معه المعرفة کالحس یأخذ من المحسوس صورة یستوضعها الذکر
ای یطلب القوة الذاکرة ان تجعل ذلک الصورة وضعا لها فانها تستعمل
فی الذکر وهو الحافظة وان غاب عن المحسوس بالذات وهو الحس لان
الحس انما یحس دائما من وجه قال الشیخ فی الشفا الحاس بالفعل مثل المحسوس
بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة والمحسوس بالحقیقة القریب هو

ما یتصور

هو ما یتصوره الحاس من صورة المحسوس فیکون الحاس من وجه یحس ذاته لا الجسم المحسوس
لانه المتصور بالصورة التی هی المحسوسة القریبة منها واما الخارج فهو المتصور
بالصورة التی هی المحسوسة البعیدة فهی یحس ذاتها اشد فصل ادراک الجواهر
اما فی الظاهر ای فی القوة الظاهرة واما فی الباطن والادراک الظاهر وهو الابصار
والسمع والشم والذوق واللمس بالحواس الخمس التی هی المشاعر وهم ذلک
الادراک بالحس المشترک بل لا یحصل الا به والادراک الباطن من الحیوان وهو
ادراک المعانی الجزئیة والتخیل الذی هو ادراک الشیء مکتنفا باللواحق المادیة بشرط
عدم حضور المادة للوهم وحوله ای مع حضوره فان قیل ان الوهم لا یدرک
الا المعانی الجزئیة کما هو المشهور وادراک الصور من بین القوی الباطنة مخصوص
بالحس المشترک لان المدرک منها اثنان احدهما وهو الوهم للمعانی وثانیهما وهو
الحس المشترک للصورة کما تقرر عندهم ولا شک ان التخیل ادراک الصورة
فیکون للحس المشترک لا للوهم قلت ان التخیل لا یصدر عن الحس المشترک لان شأن
الحس المشترک المشاهدة والاحساس الذی هو الادراک الظاهری لا غیره
کما نص علیه الشیخ رحمه الله عقیب هذا الکلام وصرح به الشیخ الرئیس ایضا حیث
قال ان الروح التی فیها الحس المشترک انما تنتقش فیها الصورة المأخوذة
من خارج منطبعة ما دامت النسبة المذکورة بینها وبین المبصر محفوظة
او قریبة العهد فاذا غاب المبصر انمحت الصورة عنها والصورة اذا کانت
فی الحس المشترک کانت محسوسة بالحقیقة حتی اذا انطبع فیها صورة کاذبة
فی الوجود احسها کما یعرض للممرورین بل نقول کما صرح الشیخ ایضا ان التخیل
ناشئ من قوة الواهمة لکن بمعونة القوة المتخیلة لان الصور المجردة فی الخیال
متی شاءت الواهمة ادراکها سعت الی التجویف الاخر بان یصعد الدود معوجة
ویتصل الروح الحامل للصور الخیالیة بالروح الحامل للقوة الواهمة الا ان ذلک

لا تثبت فيها دائما بل ما دام الطرق مفتوحا والروحان متلاقيين والعوارض متقابلين
فاذا اعرضت القوة المتوهمة عنها تطلب عنها تلك الصورة ثم توسط القوة المتخيلة ليس صحيحا
على النفس وعنده يعرف بادي الصور المحسوسة والصلاة ثم ان الوهم لا يدرك
الا المعاني الجزئية فان الادراك الباطن وهو التخيل وادراك المعاني كل منهما مستند اليه اما
المعاني فلانه ليس لما سواه من القوى الحسية مدخل في ادراكها بان يدركها اولا
مدركها الوهم وان كان لبعض من تلك القوى مدخل فيه باعتبار آخر واما التخيل
فلانه وان كان لتلك القوى مدخل في ادراك الصورة بالمعنى الذي ذكر لكن هذا
النوع المخصوص من ادراكها وهو التخيل مخصوص بالوهم بخدمة القوة المتخيلة اياه
بل كما عرفنا وانما حصر ادراك الوهم في المعاني بما هو المشهور فيما يعتبر ان ادراك الوهم
منه بغير توسط قوة ادراكه لا يكون الا للمعاني لا ان ادراكه مطلقا لا يكون الا كذلك
فصل كل حس من الحواس الظاهرة متأثر عن المحسوس مثل كيفيته وذلك التأثر
اما بان يصير متصفا بكيفية هو مثل الكيفية المحسوسة ومثلها كما في حس البصر او بان
يحصل من حس الكيفية المحسوسة فرد آخر في الحس مثل كيفيته ومن شدة ذلك اشتد
والضعف كالحرارة النارية فان النار اذا لاقت البدن يحصل على البدن
بمماسة النار فرد آخر من الحرارة مثل الحرارة القائمة بالنار في الشدة والضعف
وذلك على الاحتياط ويمكن ان يكون الحال في الحواس الثلاث الباقية ايضا كذلك
على ما يدل عليه من الكتاب ويحتمل ان يكون الحامل للكيفية المحسوسة كالطعام
والهواء يصل اليها وبمجرد ذلك الوصول من غير ان يحدث فيها كيفية يدرك
ذلك الكيفية القائمة بذلك المحل على ما هي عليه في القوة والضعف فان كان
المحسوس وهو الامر الخارجي قويا باعتبار كيفيته خلف فيه صورته اي جعل
صورته خلفه عنها باقية في الحس وان زال نفسه عن المحاذاة او غاب كالبصر
اذا حدق الشمس يحصل فيه شبح الشمس فاذا اعرض عن جرم الشمس بقي فيه ذلك الاثر

ربما كان عنه بالبرق والنظر الى الشمس يحدث في نفسه بعد الاعراض عنها كانه ينظر اليها وكذلك
اذا امعن في النظر الى الخضرة اشد مدة ثم غمض عينيه فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا
امعن بعد النظر اليها ثم نظر الى لون آخر ثم يرى ذلك حاصلا بل مختلطا بالخضرة ومن الاسود مثلا
على غيره الحدقة فاقد لها اي يجعلها بحيث لا يرى سائر ما كان دونه من الانوار مثلا
لا لانفعالها الانفعال عن ذلك القوي وكذلك السمع اذا اعرض عن الصوت القوي
باشره اي صاحبه طنين وهو صوت في الاذن مشتبه وكذلك حكم الرائحة
والطعم فانهما اذا وردا على الشامة والذائقة وكانا من قويهما صورهما بقيتا مدة
وهذا في اللمس اظهر اذ لا شرط لبقاء الكيفية الملموسة في القوة اللامسة ان تكون قوية
فصل البصر مرآة يتسبح فيها حال المبصر ما دام المبصر محاذيه اي مقابل ذلك
الحس المخصوص وهو المرآة فاذا زال عن المحاذاة ولم تكن قويا انسلخ ذلك الخيال
عنها وتعريف البصر بما ذكر تعريف لفظي ولذا لم يحترس عن ايراد المبصر في تعريفه
وقد يعرف البصر بانها قوة مرتبة في ملتقى عصبتين آتيتين من الدماغ مجوفتين
يتيامنان حتى يتلاقيان ويتقاطعان تقاطعا صليبيا ثم يتباعدان
الى العينين فذلك التجويف الذي هو في الملتقى محل القوة الباصرة وهو مجمع النور
يدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح اجسام ذوات الالوان
والاضواء بتأدي تلك الصورة الى التجويف ثم منه الى الحس المشترك والسمع
قوة يتموج فيها الهواء المنقلب عن مصاكة على شكله يعني ان الهواء الحامل للصوت
يتموج فيها على كيفية الهواء المنقلب عن مصاكة قارع ومقروع مقاوم له او
قالع لكن فان القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان يطلب من المسافة التي
سلكها القارع او القالع الى حيزهما ويلزم منه ابعاد الهواء المتباعد منه
فيتشكل والتموج الواقع هناك فيسمع ويدرك ما يتأدى اليه بسبب تموج الهواء
ولو رأيت البصر بالمرآة والسمع ما كونه لا يخلو عن رعاية مجانسة اللمس قوة مرتبة في عضو معتدل

بل جميع اعصاب جلد البدن ولحمه ولما كان ذلك العضو الذي هو الالة الطبيعية التي
يحس بها او بتوسطها والمتوسط يجب ان يخلو عادة عن ذوات الكيفية ليؤديها بالسوية الانفعال
عنه فيقع الاحساس به اذ الانفعال لا يكون الا عن ضد بل لا يكون الا عن زوال المثل
وحصول الضد فيجب ان يكون آلة اللمس ايضا كذلك وكونها كذلك لا يخلو من وجهين احدهما انها
لا تخلو عن الكيفيات الملموسة اصلا والثاني انها لا تخلو منها ولكن لم تبق
تلك الكيفيات فيها على صرافتها بل انكسرت سورتها حتى صارت في حد الاعتدال
ولما لم يمكن ان يكون آلة اللمس على الوجه الاول لانها مركبة من العناصر فوجب ان
يكون خلوها عن الاطراف بسبب المزاج فيحس بما يخرج عن الحد الذي لها ولذلك قال
في عضو معتدل يحس بما يحدث فيه من الكيفية لا بما قام بالامر الخارجي من الكيفية
وتلك الكيفية الحادثة من التسخن للبدن بها واستحالته اليها بسبب ملاقاة مؤثر
فيها كالنار ان كانت الكيفية الحادثة حرارة نارية والمشهور ان ادراك
اللمس مخصوص بالكيفيات الملموسة المشهورة وذكر الشيخ صريحا بان تفرق الاتصال
ايضا مما يدرك باللمس فانه قال كما ان الحيوان متكون بالامتزاج الذي
للعناصر كذلك هو متكون ايضا بالتركيب وذلك الصحة والمرض فان منهما ما يتبع
المزاج ومنهما ما يتبع التركيب وذاته وكما ان فساد المزاج منه ما هو
كذلك من فساد التركيب منه ما هو مهلك وكما ان اللمس يحس بمنافيات المزاج كذلك
هو يحس بمنافيات [illegible] التركيب فيدرك باللمس تفرق الاتصال وعرف اللمس
بانها قوة مرتبة في اعصاب جلد البدن كله ولحمه يدرك ما يماسه ويؤثر فيه بالمضادة
المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب وانما رتبت قوة اللمس في جميع جلد البدن
دون ان يختص بعضو مخصوص كما هو حال سائر القوى لان ورود المفسدات
عليه من جميع الجهات ممكن فوجب ان يكون جميع جلد البدن حساسا ليتحفظ عنها
ولا يتأذى البدن [illegible] وان كان في جلد باطن الكف اقوى خصوصا

في جلد الاصابع وفي جلد انملة السبابة وكذلك حال الشم والذوق يعني ان الشم قوة
مودعة في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ يحس بما يحدث فيها من الرائحة بسبب
ملاقاة مؤثره وهو وصول الهواء المتكيف بالرائحة والذوق قوة منبثة في العصب
المفروش على جرم اللسان يحس بما يحدث فيه من الطعم بسبب ملاقاة مؤثره وهو ذو الطعم
وتادي الطعم بتوسط الرطوبة اللعابية الى الذائقة اما بان يتكيف هذه الرطوبة
بالطعم بسبب المجاورة فيغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها واما بان تخالطها
اجزاء لطيفة من ذي الطعم فيغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة
ص فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم فيض ان وراء المشاعر الظاهرة شركا للصيد الباطنة
تنبيه وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصورة اي لاصطياد ما يحصل في الحس
اما بالذات كالصور او بالتبع كالمعاني فان حصولها فيه حصول موضوعاتها فيه
وذلك اما بادراك الصور او بادراك المعاني او بحفظها او بالتصرف فيهما ولكن
اما لحكم العقل بهذه الامور يجب ان يكون لها مبدأ ولا يمكن ان يكون مبدأها النفس
الناطقة الانسانية لاستحالة انطباع الماديات فيها فيجب ان يكون لكل فعل من هذه
الافعال قوة جسمانية هي مبدأه اذ الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فهذه القوى
الباطنة خمس واعترض عليه بانه يجوز ان يكون قوة واحدة او قوتين مثلا لها
اعتبارات مختلفة وجهات بحسبها يصدر عنها تلك الافعال فلا يتعين خمس ويمكن
ان يجاب عنه بان ليس المراد من قولهم ان القوى الباطنة خمس انها امور متغايرة
بالذات لم يدل عليه ما ذكر بل اعم من ان يكون متغايرة بالذات او بالاعتبار لكن بعض
ما ادل على انها متغايرة بالذات ومن ذلك قوة تسمى مصورة وتسمى خيالا ومحلها
النفس وهو مرتبة في مقدم الدماغ في تجويفه الاول [illegible] ان للدماغ بطونا ثلثة
اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
على شكل الدودة ومقدم البطن الاول محل الحس المشترك ومؤخره محل الخيال والقوة
المتخيلة في مقدم الدودة والوهم في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره حس

فهذه القوى اولاً حارسة هناك من الحواس فكر مصادماته المؤدية الى الاختلال
والدليل على اختصاص هذه القوى بذلك انه اذا وقع آفة بواحد منها اختل فعل
القوة المنسوبة اليها والقوة المصورة هي التي تستثبت صور المحسوسات اي تحفظها
بعد زوال الغائب عن مسامتة الحواس كما في القوة الباصرة او ملاقاتها كما في سائر
الحواس فتزول عن الحس ويبقى فيها والمراد هذه الباطنة بدليل على وجوده فانا اذا
رجعنا الى وجداننا علمنا ان بعد زوال صور المحسوسات عن الحواس يمكن لنا
ان نطالع تلك الصور فلولا انها محفوظة مجتمعة في قوة من القوى لما امكن مطالعتها
وتحليلها لنا وانما لم يعرض هيهنا للحس المشترك مع ان المناسب تقديمه على المصورة لكي
لا يخفى لان ادراك الحس المشترك نفسه هو ادراك المشاعر الظاهرة وكانه ذكر
في القوى الظاهرة وتقدم القوة المصورة فاشتد انها والقت القوة المصورة في
حكم القوى الظاهرة حيث ان الوارد منها على الحس المشترك كالوارد من القوى
الظاهرة على سبيل التفرقة كما سمي هذا كما مرتبطا بالقوى الظاهرة وعقبها الوهم
لان له استيلاء وتسلطا على باقي القوى كما سيجي ومن القوى الباطنة قوة تسمى وهما
وهي التي تدرك من المحسوس ما لا يحس من المعاني الجزئية سواء لم يمكن ان يكون محسوسا
او امكن ولكن غير محسوسة وقت الحكم اما التي لا يمكن ان يكون محسوسة فمثل العداوة و الرداءة
المنافرة التي يدركها الشاة في صورة الذئب والموافقة التي يدركها من صاحبها
وبالجملة المعنى الذي ينفر عن الذئب والمعنى الذي تأنس بها لصاحبها وهذه امور
يدركها النفس الحيوانية ولا يمكن ان يدركها الحس لان يدركها لا يكون الا صورة
موجودة في الخارج وهي ليس كذلك فاذن لا بد من قوة اخرى هي الوهم والى ما ذكرنا
اشار بقوله مثل القوة التي في الشاة اذا تشبح صورة الذئب في حاسة الشاة
فتشبحت عداوته ورداءته اذا كانت الحاسة لا تدرك ذلك واما التي امكن ان
يكون محسوسا لكنها غير محسوسة حال الحكم كما اذا رأينا اصفر فحكمنا بانه حلو وليست
هذه الحلاوة مما يدرك بالحس في هذا الوقت بل بقوة اخرى هي المسماة بالوهم

ومنها

ومنها قوة تسمى حافظة لحفظها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثبات الصور
والصور بعد ما تفقدها اما بنحو اذا ما فقدت وذلك اذا حصل الوهم بقوة المتخيلة مفصل صور
واحدا واحدا من الصور الموجودة في الخيال فاذا عرض له الصورة التي يدرك معها
المعنى الذي تطلب لاح له المعنى كما لاح من خارج واستثبت القوة الحافظة فيها
كما كانت وهي خزانة ما يدرك الوهم من المعنى وحافظة لها كما ان المصورة خزانة
ما يدرك الحس من الصورة وحافظة لها والحكمة في وجود القوة الحافظة انها لو لم تخلق
لاختل نظام العالم فانا اذا انحصرنا ما تلبسنا ما حصل لم نعرف انه المبصر اولا ام لا حصل
التميز بين النافع والضار والصديق والعدو فلم تعلم كيفية السلوك موجب الاعتبار (?)
والاحداث ومنها قوة تسمى متفكرة وهي التي تتسلط على الودائع في خزانتي
المصورة والحافظة فتخلط بعضها ببعض وتفصل بعضها عن بعض وقد تركب الصورة بالصورة كما في
قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وقد تركب المعنى بالمعنى
كما في قولك مالك هذه العداوة له هذه النفرة وقد تركب الصورة بالمعنى كما في قولك
صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصل بعضها عن البعض اما تفصيل الصورة
عن الصورة فهو مثل قولك هذا اللون ليس له هذا الطعم واما تفصيل المعنى عن المعنى ففي
نحو قولك العداوة ليست من الصداقة واما تفصيل الصورة عن المعنى فهو مثل قولك
مالك هذا الطعم ليس له الصداقة وقد تعالى تركب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان
ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا رأس وتركب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة حجر له وتفصيلها عنها كما في سلب صداقة حجر عنه
وعلى هذا القياس والاساس تعالى ان كل فرد من جنس التركيب والتفصيل صادر عنها
لا اختصاص لها بنوع دون نوع وبفرد دون فرد وانما تسمى متفكرة اذا استعملها
روح الانسان والعقل بان تكون معينة للعقل على التركيب والتفصيل الذي في
العقليات الصرفة فان استعملها الوهم سميت متخيلة بان يصرف الوهم بواسطتها في (فص)
المدركات وهم بذلك الصرف ادراكها في الحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى

معرا مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية بل الحس يدرك المعنى خلطا مختلطا
بتلك اللواحق ولا يستثبته اي الحس لا يحفظ ذلك المعنى بعد زوال المحسوس عن الحاسة
والملاقاة بل ينسلخ عنها اذا لم يكن واما ان الحس لا يدرك المعنى المجرد بل المخلوط
فنبه عليه بقوله فان الحس لا يدرك زيدا من حيث هو صرف انسان اي من حيث هو
انسان محض خالص عن الزوائد والعوارض والا لم يدرك زيدا وليس كذلك بل ادرك
انسانا له زيادة احوال من كم وكيف واين ووضع وغير ذلك من المتى والاعتبارات
وجميع هذه الاحوال امور غريبة عن طبيعة الانسان عارضة لها ولو كانت تلك داخلة
في طبيعة الانسانية لشارك فيها الناس كلهم لانهم مشتركون في الحقيقة الانسانية
والمفروض انها داخلة فيها فلزم مشاركتهم فيها وليس كذلك كما لا يخفى وظاهر ان هذا
البيان انما يجري في حس البصر ومدركاته دون ما عداه من الحواس ويمكن ان يقال
ان مدركات تلك الحواس لا يمكن الا ان تكون جزئية متعلقة بمواد مخصوصة ومن شانها
وتعلقها بتلك المواد ولا يكون الا من جانب المادة فادراكها لا يكون الا للمعنى
المختلط باللواحق المادية واما ان الحس لا يحفظ المعنى فنبه عليه بقوله والحس
مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة اذا فارقه المحسوس لانه لا ينزع الصورة
عن المادة نزعا محكما بل يحتاج الى وجود المادة بحالة مخصوصة في ان تكون تلك
الصورة موجودة له فلا يدرك الصورة الا مع المادة والا مع علائق المادة
التي هي الاحوال المذكورة فحصل ان الوهم والحس الظاهر لا يدرك المعنى صرفا
بل خلطا ولكن يستثبته اي يحفظه بالقوة الحافظة ان كان المدرك هو المعنى
وبالقوة المصورة ان كان المدرك هو الصورة فان قيل جمع هذا الحس
الحس الظاهر مستند لما ادركه لان الخيال يضبط ما يدركه من الصورة وقد
سبق ان الحس لا يستثبت الصورة قلت الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وغاب عنه
وصار مخزونا عند حافظه فاذا رجع الى هذا الشيء حصل له نحو من الادراك الذي
كان له فحصل الاستثبات وهذا هو المعنى بالاستثبات بخلاف الحس الظاهر فانه

اذا

اذا ادرك شيئا وغاب عنه لا يمكنه ان يدرك هذا الشيء ادراكا حال الغيبة مثل ما كان له
حين حضوره فلا يحصل للحس الظاهر حافظة بل الحس الباطن يحفظ ما ادركه بعد زوال المحسوس
واما ان الوهم يدرك المعنى المخلوط فلانه ينال المعاني التي ليست هي بمادية والمعاني التي ليست
عن مادية وان عرض لها ان تكون في مادة مثل الخير والشر والموافق والمخالف والاعتبارات
للمادة وقد يعقل ذلك بل يوجد فالوهم قد يدرك امورا غير مادية وقد يدرك امورا
مادية ومع ذلك لا يجردها عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة ما
ومتعلقة بصورة محسوسة بحيث لو قدر عدم صورة الذئب مثلا لم يتصور ادراك
عداوته للشاة مكنوفة بلواحق المادة وشاركه الخيال فيها ويحفظ ذلك المعنى محفوظا
وان زال المحسوس الذي هو ماخذ انتزاعه واما الحس الباطن فلانه يدرك الصور
وينزعها عن المادة نزعا اشد من نزع الحس الظاهر لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج
في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة
تكون ثابتة الوجود في الخيال فقد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها عن لواحق
المادة لان الصور المتخيلة على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وتكيف ما
ووضع ما فان الانسان المتخيل كواحد من الناس والى ما ذكرنا اشار بقوله
فان الوهم والتخيل ايضا معنى القوة التي بها التخيل الذي هو الادراك الباطني وقد
اشرنا الى بعضهما لا يحضران في الباطن صورة انسانية صرفة بل على نحو ما يحس من
خارج هذا الكلام على سبيل التمثيل والمقصود انهما لا يدركان الامور المجردة عن
اللواحق الغريبة فان كان المدرك حسيا فصورته مخلوطة بزوائد وعوارض من كم
وكيف واين ووضع وان كان غير ذلك كالاعراض فصورته محفوفة بعوارض اخر
غير ما ذكر كما سمي الانسان عادا حاول ان يتمثل فيه الانسانية من حيث هي
انسانية بلا زيادة اخرى لم يمكنه ذلك لان حصول الانسانية المحضة فيه انما يكون
اذا امكنه ان يجردها تجريدا تاما عن المادة وعلائقها وهو لا يتجرد وعنده عنهما بل
انما يمكنه استثبات الصورة الانسانية المخلوطة الماخوذة عن الحس وان فارق المحسوس

فظاهر هذا الكلام ان الوهم مدرك الصور ايضا وقد سبق ان الوهم هو القوة التي تدرك
من المحسوس ما لا يحس فنقول ان للواهمة نوع اختصاص بمحل مخصوص وآلة معينة هو مؤخر
التجويف الاوسط بها تدرك المعاني فقط وما سبق بيانه على وجه العموم يعني جميع المحال
والآلات الباطنة بها ترتبط بجميع المدركات الباطنة صورا كانت او معاني كما سبق
ان رئيس الوهم سلطان القوى الجسمانية والدماغ كله آلة له كما ان العقل سلطان القوى
الروحانية يعني ان مبدأ جميع الافعال الباطنة هو الوهم ولذلك جعل رئيسا حاكما على
القوى الحيوانية كما ان مبدأ جميع الافعال مطلقا هو الروح الانساني فصل الروح الانساني
هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته منفوضا عنه اللواحق الغريبة ماخوذا من حيث
يشترك فيه الكثرة وذلك لانا لا نشك انا نتصور المعقولات الصرفة المجردة
عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرهما فتلك المعقولات حال كونها في العقل
لم يكن بحيث يمكن ان يقع اليها اشارة حسية او يكون لها انقسام او يكون ذلك من لوازم
المادة فاستحال حصولها في جسم او جسماني فتعين ان يكون في مجرد هو الروح الانساني
فيكون متمكنا من ادراك المعنى مجردا عن اللواحق المادية والعرض نقول ان الماهيات
التي تصلح لان تقال على كثيرين معلومة لنا مطلقا والقوة المدركة لها اما العقل او
القوة الجسمانية اتفاقا فاذا لم يصح ادراكها للقوى الجسمانية كما ذكر تعين ان يكون
ادراكها للعقل بها تستنبط العلوم من المبادي العالية وهذه الروح كمرآة وهذا
العقل النظري كصقالها وهذه المعقولات ترتسم فيها من الفيض الالهي كما ترتسم
الاشباح في المرايا الصقيلة وذلك بشرطين احدهما ان لا يكون ما فيه شيء حيث صقالها
والى ذلك اشار بقوله او لم يفسد صقالها بالطبع وثانيهما ان لا يكون هناك حجاب
ولا مانع يمنع الارتسام والى الثاني اشار بقوله ولم تعرض لجهة اي جهة
صقالها عن التوجه الى الجناب الاعلى مانع هو شغل بما تحتها من الشهوة والغضب
والحس والتخيل فعوقها عن الجناب الاعلى فعلى تقدير شغل فاذا اعرضت عن هذه
وتوجهت تلقاء عالم الامر لحظت الملكوت الاعلى وهو عالم المجردات ذاتا وفعلا وصفات

باللذة

باللذة العقلية في تصورات حقائقها والتصديقات اليقينية القطعية باحوالها والمانع عن وجدانها
تلك الكمالات هو انغماسها في تلك العلائق الردية والعوائق البدنية فاذا انفصلت عنها اتصلت
بها لان جوهر النفس وحقيقتها من عالم الملكوت وكونها في هذا العالم وربطها بالبدن لعارض
هو استكمالها به فاذا ارتفع المانع عنها عادت الى ما كانت عليه مستعدة لما هو الخاص من
الكمالات اذ لا تحمل ولا حجاب هناك فصل فيما هو من احوال النفوس الباطنة الانسانية
مطلقا على سبيل العموم اراد ان يبين احوال بعض اصحابها افعال الروح القدسية
لا تشغلها في اكثر الاوقات جهة تحتها وهي التعلق بالسفليات وملابسات الحواس
عن جهة فوقها وهي الارتباط بالعلويات وتلقي المعقولات الصرفة وذلك لشدة صفائها
بحسب خصوصيات الاوقات والاحوال ويحتمل ان يقال انها لا تشغلها مطلقا في وقت
من الاوقات بل في جميع الاوقات بحسب كمالاتها وتعاليها الجسماني ولا يمنع واحدة منهما
عن الاخرى وذلك بشرط قوتها وسماحتها عن الصفات والصفات كما انها تشغل وتزيد
حالة واحدة ولا يحمي الحس ما فاتها عن الرؤية ولا الرؤية تمنعها عنها بالكلية وانه
لا تستوفي الحس الظاهر حسها الباطن فان شأن اكثر النفوس الانسانية اذا اشتغلت بالامور
الخارجة ما تسمعها الحواس الظاهرة فانها لا تقدر على استعمال القوى الباطنة فانها
اذا كانت مائلة الالتفات الى المحسوسات الخارجية لا تقدر على استعمال القوى الباطنة
بخلاف النفوس القدسية فانها لقوتها لا يمنع اشتغال بعض قواها عن اشتغال الاخرى وانه
قد يتعدى تأثيرها اي قدسيتها وربما تأثير النفوس القوية بخصوصيتها عن بدنها الى اجسام
العالم وما فيه ويكون تلك النفوس كالمدبرة لجميع ذلك الاجسام وما فيه وكما تؤثر نفس
في بدنها كذلك تؤثر النفس في تلك الاجسام كما اشرنا اليه سابقا وتقبل المعقولات
من الروح الملائكية فانها تستفيض العلوم كلها من الفياض بلا واسطة فكر ونظر سواء
تحصل لها الملكة ام لم تحصل ولا تعلم من الناس فانها لما كملت صفاتها انعكس عليها
ما في المبادي العالية من العلوم والادراكات ماندة حلية واحد من الناس فصل
الالوان العامية الضعيفة اذا مالت الى الباطن غابت عن الظاهر لان الروح الانسانية

المتعلقة بها واحدة واحدة وان تلك القوى كلها خوادم لتلك النفس الواحدة وان استعمال
النفس الضعيفة بعض هذه القوى يصرفها عن استعمال الاخر فاذا استعملت بالباطن غابت
عن الامور الخارجة المحسوسة فلا تستثبتها حق الاستثبات وكذلك استعمالها بالظاهر اشار
اليه بقوله واذا مال الى الظاهر غاب عن الباطن واذا ركنت من بين الحس الظاهر الى سمع
هو حس او جسد ركونا تاما غابت عن الاخر الى كون عنه وضعف اعتنا بها اياه واذا
من الحس الباطن الى قوة منه غابت عن قوة اخرى كلها فلذلك اي فلاجل عدم اقتدار
الارواح الضعيفة على مراعاة الجميع واستعمال القوى في البصر اي ادراك القوة
الباصرة تختل اي تبعض بالسمع باعمالها القوة كسمعه والخوف يشغل عن الشهوة يعني
ان الخوف يمنع النفس عن الالتفات الى مقتضى القوة الشهوانية وارتكاب ما يقتضيه وكذلك
الشهوة تشغل عن الغضب والفكر الذي هو الترتيب المخصوص لاستعلام مجهول معلوم
بعيد عن الذكر الذي هو ملاحظة المعنى المحفوظ بعد الذهول عنه ويمكن ان يراد بالذكر
الذكر اللساني وكذلك الذكر يصرف النفس عن الفكر والروح القدسية لا يشغلها
شان عن شان لست به اما بعدم بعضه لان ما بعدم جوابه لا يستعملها الحجة عن جهة
الفوق وهذا اعم كما لا يخفى فصل في الحس المشترك وهو التجويف الاول من البطن الاول
من بطون الثلثة للدماغ واشتراكه بين الباطن والظاهر اما لانه هو مورد الصور المحسوسة
الواردة عليه من الخارج الذي هو الظاهر ومنتهى اليه الاحساس كما انه مورد الصور الواردة
عليه من الداخل الذي هو الباطن واما لانه مبدأ لبعض اعصاب الحواس الظاهرة
كما انه محل للحس المشترك الذي هو القوة الباطنة وفي بعض النسخ الحس المشترك بين الباطن
والظاهر وهو قوة هي مجمع تأديه الحواس اي مجمع الصور المادية من طرف الحواس
فان الروح المصبوب في الدماغ كراس عين تشعب منه خمسة انهار وهي اعصاب الحواس
الخمسة والماء الجاري فيها هو الروح الحاس واذا انطبع فيها مثل المحسوسات
اشتغل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي تلك الاعصاب اعني الدماغ والنخاع
واتصلت بالروح المصبوبة في البطن المقدم الذي هو آلة الحس المشترك والكمال حصل ادراكها

وعند ما

بالحقيقة الاحساس لان النائم وكذا جماعة من المرضى وغيرهم قد يكون عند تعطل حواسهم
بالنوم او لعلة المرض او لغيره ذلك صورا لا تحقق لها في الخارج ولا يحسونها اي صورا في
محلهم ولما كان ادراكها كادراك ما له رتبة في الخارج بلا فرق عند المدرك اي ذلك
علم ان الاحساس انما هو بالحس المشترك ورد عليه انه يجوز ان يكون تعطل الحس الظاهر مثلا
شرطا لادراك الحس المشترك المحسوسات الظاهرة فادام تعطل او لم يوجد لها عادتها لادراك
المحسوسات الظاهرة ثم قد يخل الحس المشترك ويمكن ان يدفع هذا بان المؤيدين بالقوة
القدسية عند اليقظة وسلامة ابدانهم عن الآفة والمرض يحسون بالاشباح الحاضرون
عندهم فلا يكون تعطل الحواس وعدم الآفة شرطا لادراك الحس المشترك وعند ما يرتسم
صورا له يتحرك بالعجلة كالشعلة الجوالة وقطرة المطر فتبقى الصورة محفوظة فيها وان
زالت عن المحاذاة حتى يحس خط مستقيم او خط مستدير من غير ان يكون كذلك هذا هو
الحاصل البالغ للحس المشترك وتقريره ان الموجود في الخارج نقطة اذا تحركت بالعجلة في
خط مستقيم او مستدير ورؤية النقطة كالخط لا شك انها لاتصال ارتسامها في
حس بان يكون صورتها مرتسمة في ذلك الحس حالة وقوعها في حد من حدود المسافة ثم
نزول عن ذلك الحد ووقوعها في حد اخر فيلزم ان تبقى صورتها عن ذلك الحس فادركها كانها
في الحد الذي كانت فيه وكانها في الحد الذي صار اليه فاتصلت صورتها كانها في هذا الحد
لصورتها كانها في حد اخر حتى امتدادا مستقيما او مستديرا واتصال تلك الارتسامات
ليس في الحس البصر لان كل ارتسام للنقطة فيه بحسب مقابلتها حدا من حدود المسافة
حتى اذا زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام فلا اتصال للارتسام في البصر
فتعين ان يكون في قوة اخرى هي الحس المشترك وفيه نظر اذ لا نسلم ان ارتسام النقطة
فيه بحسب مقابلتها حدا من حدود المسافة حتى اذا زالت عنها زال الارتسام
لجواز ان يكون النقطة زائلة عن المقابلة ولا يزول ارتسامها عن البصر كما ذكرتم
في الحس المشترك بعينه لا بد لابطال من امر دليل والحس المشترك قوة اذا انطبع فيها

مثل المحسوسات كانت مشاهدة الا ان ذلك لا يطول ثباته فيها مادام مبدأ ذلك الانطباع
متحققا وهو كون النقطة متحركة مثلا كان تلك الصورة ثابتة فيها فاذا انتفى ذلك المبدأ
انتفى ثبوته فيها كما هو حال سائر المشاهدات واستدل من المشاهدة الى المحل والى الة
للقوة التي هي الحس المشترك ان هذه القوة لها مكان ومحل لثبوت الصورة الباطنة
فيها في وجه المشاهدة عند النوم فان المدرك المشاهد [illegible] هو ما تصور وتخيل
صورته فيها كما بينا آنفا سواء ورد عليها من خارج من قبل الحواس الظاهرة
او صدر اليها من داخل من طريق الحس الباطن مما تصور فيها حصل مشاهدة اذ لا دخل
لاختلاف النسبة بالخارج والداخل فان انتهيا الحس الظاهر متصل وممان
لورود الصور عليها من الخارج والداخل يعني ان الحس الظاهر اذا استخدمها واشغلها
لورود مدركاتها عليها تعطلت عن الباطن عما يستقر من ان القوة العاقلة اذا ركب
الى امر غابت عن الاخر واذا عطلها الظاهر فان لم يرد عليها من صورة ولم تستعمل
النفس القوة المتخيلة [illegible] عرض صحيح كما يكون عند الامراض التي تضعف
وتشغل النفس عن الفكر يمكن فيها اي من ايراد الصور فيها هذه القوة الباطنة
وهو القوة المتخيلة لقوة الخيال او الخيال نفسه لانه لا شك ان الصور التي هي
مخزونة محفوظة في الخيال فايراد هذه الصور في الحس المشترك اما من نفس الخيال
او من القوة المتخيلة بتوسط الخيال لان محل تصرف القوة المتخيلة بالتحليل والتركيب
لا يكون الا الصور المخزونة في الخيال الذي لا يهدأ اي لا يسكن عن فعله التخيل
حين ارتفاع الموانع واذا حصل في المصورة صورة اما من التخيل
والفكر او شيء من المشكلات السماوية او غيرها ولم يمنع القوة الباطنة مانع
من خارج فعلها فهو ويفعل في المصورة ويستعملها او المصورة بنفسها
متوجه اليها حسبت اي الباطنة فيها اي القوة التي هي الحس المشترك مثل ما يحصل
في الباطن وهو الصور التي كانت محرزة في القوة المصورة حتى يصير مشاهدا

فترى

حادث شرر

فترى كانها موجودة خارجا كما في النوم وبعض الامراض وربما حدث الباطن حادث
عطف في محمد يمكن منها الباطن حركة جسمه اي قوي بالغ في شغلها فاستعد حركة
الباطن استعدادا والجذب نحوه انجذابا قويا فتستولي تلك الحركة التي هي عبارة عن
الانجذاب لسلطانه اي لسلطان الاستعداد وقوته على التخيل وحين اذ كان يعدل
العقل حركة اي يزيل سنده الحركة وقوتها وتشتغل لتبانه اي تكسر سورته واما ان
تخرج عنه اي عن التعديل فتغرب العقل وتغيب عن حواسه وحكمه لطبيعة فان انفق
من العقل تجرد عن الخيال التسلط فهي محل في الخيال قوة مناسبة لها اي حالة لها
تحصل الصور من قبله في هذه المراة التي هي الحس المشترك فتصور فيها الصورة
المتخيلة فتصير مشاهدة محسوسة كما يعرض هذه الحالة لمن تغلب في باطنه استشعار
امر او يمكن خوف فيسمع اصواتا ويبصر اشخاصا وهذه تكون في اليقظة وهذا التسلط
ربما قوي في الباطن وقصر عنه الظاهر يعني ان القوة المتخيلة قد تكون في بعض
الناس شديدة جدا غالبة بحيث لا تستولي عليها الحواس الظاهرة ويكون نفوسهم
ايضا قوية فيكون لذلك البعض في اليقظة ما يكون لغيره في النوم حالة حسية اي في الحس
وهو الحس المشترك شيء من ادراكات الملكوت الاعلى كاحوال الامور الآتية فاخبر
بالغيب وهؤلاء الذين تكون القوة المتخيلة فيهم قوية قد يعني لهم ان يغيبوا في الامر
عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء وقد لا يعني لهم ذلك وقد يرون الشيء بحاله وقد يتخيل
لهم مثال للتمثيل التي يحيل للنائم مثال ما رآه وقد يتمثل لهم شبح ويتخيلون ان
ما هو [illegible] خطاب [illegible] بالفاظ مسموعة تحفظ وتتلى وهذه [illegible] لا يحصل
فعليهم في اليقظة كما يلوح في النوم عند [illegible] الحواس وسكون المشاعر بعد ان كان
نفوسهم متصلة بالملكوت مستعدة لان تفيض عليها ما ارتسم فيها وهي التي من الاحلام
وربما ضبطت القوة الحافظة الرؤيا كما هي [illegible] النفس صورة ما رأته حتى
لا [illegible] الحافظة لكن [illegible] وصورتها فلم يحتج الى عبارة

والانتقال من الفرع الى الاصل اذا لم يمحض الفرع واعلم ان العلوم الحاصلة للملكوت الاعلى
كليات والفائض على النفس منها ايضا كلي كما تقرر عندهم وما يفيض على النفس من ذلك
العلوم على القوة الناطقة جزئي وهو قد يحكى مثاله في حال النوم وقد يحكى في اليقظة
كما اشير اليه والرؤيا التي لا تحتاج الى التعبير هي ما كان الكلي الفائض فيها على النفس
من الملكوت منحصرا في الجزئي الحاصل في الحس المشترك كالفائض على النفس كالخصر
الان ان الفاضل المليح الاحمر المتوطن في بلدة كذا المسكلم يوم كذا وكذا احتمى حصر
في تحصل وهو مرفوع مثلا وهو الفائض على الحس المشترك لكن الفائض على النفس لا يكون
متفصلا قال الشيخ في تعليقاته النفس اذا طالعت شيئا من الملكوت فانها لا تحاذ
يكون مجردة غير مشخصة لقوة خيالية او وهمية او غيرها ويفيض عليها العقل الفعال
ذلك المعنى كليا غير مفصل ولا منظم دفعة واحدة ثم يفيض عن النفس الى القوة الخيالية
مفصلا منظما بعبارة مسموعة ويحصل في هذا القسم من الرؤيا ان الفائض على القوة الباطنة
وهو الصورة الجزئية ابتداء يفيض من العقل الفعال عليها لا بتوسط حصول صورة
الكلية على النفس فان قيل يجوز ان يكون الفائض على النفس من المبادئ العالية
امورا مناسبة مخصوصة بما فيها من الضدية والمثلية وغيرهما من النسب فيحتاج
الى العبارة كما في ما تحاكيه القوة المتخيلة لما فاض على النفس قلنا ان المراد انه
اذا لاح عليها شيء من مدركات الملكوت وضبطه القوة الحافظة الرؤيا كما هي
وما لاح عليها معناه على وجهها وظاهرها في ذلك التقدير لا يحتاج الى عبارة
لكن تقرر هنا شرح ان صور الملائكة قد تحصل في النفس مجردة ثم تتمثل
في قوة الخيالية مقترنة بلواحق مادية كما يصرح به بعد ذلك حيث قال فيكون
الملك والوحي سابقين الى قواه المدركة من وجهين ولا شك ان هذه الصور
من مدركات الملكوت الاعلى وقد ضبطتها الحافظة مع انها تحتاج الى تعبير وربما
استعملت القوة المتخيلة كانها تشبهه عن المرئي نفسه الى امور تحاكيه لان النفس

بلغ ١٠

لم يستبقه على ما هي والقوة المتخيلة تحاكي كل مفرد من المرئي بمثال مفرد او مركب وكل مركب
من المرئي بمثال مفرد او مركب فلا بد ان يحاكي بما يرى مثالا كما مخصوصة وينتقل منها
الى مثلها او ضدها او شيء آخر يناسبها ادنى مناسبة لاسباب لا تنضبط وهي كيف
ما كان استثبات النفس في ادراكها لما رأته اضعف من استثبات المصورة والمتذكرة
لما تورده المتخيلة عليهما لم يبق في الذاكرة ما رأته النفس وبقي فيها ما حكي فيحتاج
الى التعبير الذي هو استخراج الفرع من الاصل وقد يرى الانسان بعض رؤياه
في الرؤيا وذلك لانه لما انتقل القوة المتخيلة من الاصل الى الفرع لمناسبة كذلك يمكن
لها ان ينتقل من الفرع الى الاصل واكثر من يتفق له ذلك هو من كانت همته مشغولة
بما رأى فاذا نام بقي التخيل بحاله فاحدث القوة المتخيلة محاكيا بعكس ما حاكت
والتعبير هو حدس من المعبر يستخرج به الاصل عن الفرع الظاهر ان الحدس المذكور
في تفسير التعبير ليس نفس التعبير بل هو منشأه فتعبير التعبير بما هو غير ما هو وقد
عبر الشيخ الرئيس التعبير بالجواز من صورة ما رآه الى امر آخر قال الشيخ في الشفاء
ان معنى جميع هذه الامور الكائنة في العالم ما سلف وما حضر وما يوجد ان يكون
موجودة في علم الباري تعالى والملائكة العقلية من جهة وموجودة في انفس الملائكة
السماوية من جهة وستتضح لك الجهتان في موضع آخر وان الانفس البشرية
اشد مناسبة لتلك الجواهر الملكية منها للاجسام المحسوسة وليس هناك احتجاب
ولا بخل انما الاحتجاب للقوابل اما لانغمارها في الاجسام واما لتدنسها بالامور
الجاذبة الى الجهة السافلة واذا وقع لها ادنى فراغ من هذه الافعال حصل لها
مطالعة لما ثم فيكون اولى ما تنتقش به ما يتصل بذلك الانسان او باهله او ببلده
او باقليمه فلذلك اكثر الاحلام الدالة يختص بالانسان الذي حلم بها او بمن يليه
ومن كانت همته المعقولات لاحت له ومن كانت همته مصالح الناس رآها وعلى
هذا القياس وليست الاحلام كلها صادقة او مما يجب ان يشتغل بها فان القوة
المتخيلة ليس كل ما تحاكي انما تحاكي لما يفيض على النفس من الملكوت بل اكثر ما تحاكيه منها

ذلك انما يكون اذا كانت هذه القوة قد سكنت عن محاكاة امور هي اقرب اليها والامور
التي هي اقرب اليها منها طبيعية ومنها ارادية فالطبيعية هي التي تكون لمزاج قوي
او اخلاط تشوش التي تخدمها القوة المصورة والمتخيلة فانها اول شيء انما تحكيها
وتشتغل بها وقد تحكي ايضا الآلام التي في البدن من اوجاع اصابها مثل ما تحكي عند ما
تحرك القوة الدافعة للمني الى الدفع فان المتخيلة تحاكي صورا من شان النفس
ان تميل الى مجامعتها ومن كان به جوع حكي له ماكولات ومن كان به حاجة الى
دفع فضل حكي له موضع ذلك ومن عرض لعضو منه ان سخن او برد بسبب حر او برد
حكي له ان ذلك العضو منه موضوع في نار او ماء بارد واما الارادية فان يكون
في همة النفس وقت اليقظة تصرف النفس الى تامل وتدبره واذا نام اخذت
المتخيلة تحكي ذلك الشيء وما هو من جنس ذلك الشيء وهذا هو من بقايا الفكر التي
في اليقظة وهذه كلها اضغاث احلام وقد يكون ايضا عن تاثيرات الاجرام
السماوية فانها قد توجب بحسب مناسباتها ومناسبات نفوسها صورا في
التخيل بحسب الاستعداد وليست عن نفس شيء من عالم الغيب واما الذي يحتاج الى
تاويل فهو ما ينسب الى شيء من هذه الجملة فيعلم انه قد وقع من سبب خارج
وان رويا ما فلذلك لا تصح في الاكثر رؤيا الشاعر والكذاب والشرير والسكران
والمريض والمغموم ومن غلب عليه سوء مزاج او فكر ولذلك انما تصح من الرؤيا
في اكثر الامر ما كان في وقت السحر لان الخواطر كلها في هذا الوقت ساكنة وحركات
الاخلاط تكون قد هدات واذا كانت القوة المتخيلة في حال النوم في مثل هذا الوقت
غير مشغولة بالبدن ولا منقطعة عن الحافظة والمصورة بل متمكنة منهما صار لها
ان تحسن خدمتها للنفس في ذلك لانها تحتاج لا محالة فيما يرد عليها من ذلك الى ان
ترتسم صورته في هذه القوى ان كان ما يتصل بها امرا جزئيا او محاكاتها ويجب
ان نعلم ان اصح الناس احلاما اعدلهم امزجة فان اليابس المزاج وان كان
يحفظ جيدا فانه لا يقبل جيدا والرطب المزاج وان كان يقبل سريعا فانه

يترك سريعا فكانه لم يقبل ولا يحفظ والحار المزاج مشوش الحركات والبارد المزاج
بليد واصحهم من اعتاد الصدق فان عادة الكذب والافكار الفاسدة تجعل
الخيال ردي الحركات غير مطاوع لتسديد النطق بل يكون حاله حال من فسد مزاجه

فصل

فصل ليس يمكن ان المحسوس من حيث هو محسوس ان يعقل لانه لا يمكن ان يكون الشيء
معقولا الا اذا تجرد عن اللواحق المادية والمحسوس من حيث هو محسوس يمتنع تجرده
عنها كما لا يخفى ولا يمكن ان المعقول من حيث هو معقول ان يحس لانه يستحيل
ان يكون الشيء محسوسا الا اذا اقترن بالعوارض المادية والمعقول من حيث

تنبيه

هو معقول يمتنع اقترانه بها كما سبق ولن يتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها تنطبع
صورة المحسوس مستصحبا للواحق غريبة لانه قد سلف ان الاحساس بالحواس
الظاهرة مطلقا انما يحصل اذا حصل صور المحسوسات في الحس المشترك والادراك
الباطن انما يحصل عند حصول صورها في القوى الباطنة ولا شك انها آلة جسمانية
وقد تقدم ايضا ان القوى الجسمانية لا تدرك المعاني المجردة اصلا بل تدركها
لا بد ان تكون مخلوطة باللواحق الغريبة واللواحق المادية ونقول ان ما عدا المبصرات
من المحسوسات تحصل هذه الآلة الجسمانية للادراك فان الحرارة مثلا تحصل بوجودها
الحسي عنده ولا شك ان النفس يستحيل ان يكون محلا للحرارة مثلا الموجودة في الخارج
والا يلزم ان يكون حارا او باردا عند تصور البرودة وهو باطل فتعين ان يكون
محلها امرا جسمانيا ولا محالة يكون مكتنفا باللواحق المادية وهكذا الحال في سائر
الكيفيات المحسوسة واما المبصرات فهي وان كان حاصل صورها عنده
الا ان هذه الصورة منقسمة الى اجزاء متباينة الوضع يلاحظها النفس وتدركها كما
لو ادركها مبصرا بها اخيلا فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاء متباينة الوضع كما يظهر
فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة وحدها لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى
فهما متباينان بالوضع فلا ترتسم تلك الصورة الا في منقسم وكل ما هو كذلك

لا جسما او جسمانيا وفيه نظر لانا نعلم بالضرورة ان بين النفس ومدركها نسبة مخصوصة
بها ينكشف على النفس اما ان تلك النسبة هي الحلول فلا لجواز ان يكون نسبة اخرى
كنسبة المتمكن الى المكان او غيرها ولو سلم انها هي الحلول نقول ان الادراك جز
اذا حل في امر خارجي وكان منقسما الى اجزاء متباينة الوضع يلزم انقسام المحل
الى اجزاء لكن قطعي واما استلزام انقسام الصورة الادراكية المنقسمة الى اجزاء متباينة
الوضع اذا حلت في غير انقسام محلها فغير معلوم مع ان العلم بان حلول الاحساس
كحلول الصور في المواد والاعراض في الموضوعات كما حصل ان الصورة العقلية
تفارقها الخارجية في انها محسوسة ومباينة ومنسبعة الحلول في مادة هي اصولها
ومدفعه لحدوث ما هو اقوى وايضا لا يظهر مما ذكر في الاحساس بالحس
الباطن الذي هو الوهم مع ان الظاهر ان المدعي شامل لجميع انواع الاحساس
ولن يستقيم الادراك العقلي بالة جسمانية فان المتصور منها مخصوص والعام المشترك فيه
لا يتصور في منقسم نقرره انا ندرك الامر العام المشترك فيه بالضرورة والعام المشترك فيه
لا يتصور في منقسم هو الة جسمانية لان المتصور منها مخصوص جزئي ابدا فلا يحصل الادراك
العقلي بالالة الجسمانية وفيه نظر لانه ان اريد ان الصورة الادراكية التي لم
في الالات الجسمانية متعينة بسبب تعين محلها فمسلم لكن جميع الصور الادراكية
سواء كانت حالة في الجسمانيات او في المجردات كذلك وان اريد انها متعينة في ذاتها
مع قطع النظر عن النفس التي هي محلها فلا نم ذلك لجواز ان يكون مشتركة
في حد ذاتها متعينة بسبب انطباعها في جسمانية كما انكم قلتم ان الصورة العقلية
متعينة من جهة المحل مشتركة بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن محلها بل الروح
الانسانية التي يعلم المعقولات بالحصول جوهر غير جسماني ليس بمتحيز كما سلف بيانه
ولا يمكن ان يكون هو الوهم لانه يدرك المعاني المتعلقة بالمحسوسات وظاهر ان هذا الجوهر ليس كذلك
ولا يدرك بالحس الباطن لان مدركات الحواس من عالم الشهادة وهو ليس كذلك

لانه

لانه من جوهر عالم الامر والظاهر ان قوله لانه من جوهر الامر دليل لجميع ما ذكر من المدعيات
الاربع فصل الحس يتصرف فيما هو من عالم الخلق العالم اسم لما يعلم به الصانع من الممكنات
وهو منقسم الى قسمين احدهما وهو المسمى بعالم الخلق وعالم الملك وعالم الشهادة
وهي الاجسام واحوالها والامور القائمة بها ومدركات الحواس لا تخرج عنها وثانيهما وهو
المسمى بعالم الملكوت وعالم الغيب وعالم الامر المجردات الذي يدرك بالعقل
كما اشار اليه الشيخ بقوله والعقل يتصرف فيما هو من عالم الامر اذ مدركات العقل
اما كليات حقائق الاشياء او الجزئيات المجردة وليس الواجب حقيقة كلية حتى
يدركها ولا يمكن له ايضا ادراك ذاته بوجه مخصوص كما تقرر عندهم فلا يكون الواجب
الحق من مدركات العقل لذاته فان قيل ان العقل قد يتصور المحال فلا يصح
قوله والعقل يتصرف فيما هو من عالم الامر قلنا المحال اما ان يكون مفردا فلا يمكن
للعقل ان يتصوره الا بنوع من المناسبة بالموجود كالخلاء وشريك الباري
فان الخلاء يتصور بانه للاجسام كالمحل وشريك الباري يتصور بان يشارك صفات
مثل صفات الباري واما ان يكون مركبا مثل ان يتصور ان فانما يتصور اولا جزء
اللذين هما غير محال ثم يتصور بين هذين الجزئين بالتأليف مخصوص على قياس التأليف
الموجود في اجزاء الاشياء الموجودة المركبة الذوات وذلك التأليف من جهة ما هو
تأليف متصور بسبب ان التأليف من جهة ما هو تأليف من جملة ما وجد فتصور هذا
التأليف الذي هو محال ليس من حيث انه محال بل من حيث انه من جملة ما يمكن فلا يتصور
المحال الا من جهة ان يعرض النسبة مخصوصة الى الموجود وتصرف العقل فيما هو من
عالم الامر اعم من ان يكون بمدرك منه او بالمقايسة اليه لان حكم العقل على الواجب
بانه قادر عالم الى غير ذلك من المفهومات والحكم على الشيء بدون تصوره ممتنع
فيكون من قبيل مدركات العقل لانا نقول ان ما علم منه تعالى اما اعراض
او سلوب او اضافات وليس شيء منها واجبا بالذات ولا موجبا للعلم
بحقيقته المخصوصة المتعالية عن ان يحيط بها الافهام ويحوم حولها الاوهام وما هو فوق الخلق

والامر وهو خصوصية ذات الحق بالذات فهو محتجب عن الحس والعقل لما سنذكر
حجابه عن الكشف والذي هو ظهوره اما بالذات او بالاسباب والحظ التي لا تعد
ولا تحصى فان قيل قد ورد في بعض الروايات عن النبي صلعم ان الله تعالى حجابا
من سبعين نور وظلمة وفي بعضها سبعمائة وفي بعضها سبعين الفا مع ان الحظ
ان هذه الاعداد مذكورة للتكثير لا للحصر والتحديد اذ قد جرت العادة بذكر عدد
لا اراده الحصر بل التكثير فكيف قيل الحجاب منحصر في الكشف قلنا ان مرجع
جميع ذلك الحجب هو الكشف وتعدده باعتبار التعينات كما اشار اليه صلعم حيث قال
حجابه النور فانه جعل الحجاب منحصرا في النور وهو الظهور وتعدده بالنسب
والاضافات ولا نهاية لها ولمراتبها فمن تعدد مراتبه من ذلك المراتب وتشوق — تعمق خ
فيها صارت تلك المرتبة حجابا مانعا عن وصوله اليه تعالى باعتبار ظهوره في مرتبة
اخرى فالبعد بالاضافة الى المحجوب حجاب وبالنسبة الى ذاته تعالى ظهور
والظهور والتجلي لذاته تعالى ذاته كالشمس فان كثرة نورها وعلة ضوئها مانع الابصار
عن ان تحفظ ادراكها ... فاذا احتجب حجابا ما هو الا انصار
بحجبها وظهرت عليها ظهورا كاملا اشار اليه بقوله لو اعتنفت ... اراى — انبعث خ
اسعانا ... لاستغلقت استغلاقا نكرا وظهرت ظهورا قويا فخص الذات
الاحدية لا سبيل الى ادراكها بخصوصها بل يدرك بصفاتها على وجه العموم
وغاية السبيل اليها الاستغراق والادراك بان لا سبيل اليها لانه لا يجوز
ان يكون معتضى ذاته تعالى بحيث نفس الامران لا يحصل بخصوصها في وجوه مدرك
ولا ينكشف لها فيها غاية ادراكها ان يدرك انها لا يمكن ان يدرك
كما قيل العجز عن درك الادراك ادراك تعالى عما يصفه الجاهلون ويقول
الظالمون علوا كبيرا من التشبيه والتنزيه والاتحاد والحلول اعاذنا الله
واياكم ان نجعلنا من جملتهم وان يحشرنا في زمرتهم فصل للملائكة التي المبادي
المفارقة ذوات حقيقية غير منتهية الى شيء اصلا والبعاد ذوات تحجب المحسوس

الى

الى المحسوس فاما ذواتها الحقيقية فعارية مطلقا بخلاف ذواتها المضافة الى المحسوس
فانها من حيث انها مضافة اليها متمثلة بوجوه من وجودات الموجودات المشخصة
ولا شك انها حادثة واما ملاقيها في المنطقة ملاقاة روحانية مخصوصة من
القوة البشرية التي هي النفوس الناطقة المجردة الروح الانسانية القدسية
المنزهة عن الحجب والكدورات المبعدة الاستعداد لحمل العلوم والادراكات
فان الاستعداد اشخاص الناس لقبول الفيض من المبدأ المفارق والاتصال
بذلك المبدأ متفاوت شدة وضعفا فمنهم من يبلغ ذلك الاستعداد غاية
حتى لا يحتاج الى ان يتصل بالعقل الفعال وان يحصل منه العلوم الى فكر
وتعليم بل يكون كانه قد حصل جميع العلوم وصارت مخزونة عنده بحيث متى شاء
حصلت عنده فيكون كانه قد علم كل شيء من تلقاء نفسه وهذه القوة وهي اعلى
مراتب القوة الانسانية تسمى قوة قدسية فاذا كان كاملا متصلا وكان من الافق
والاستعداد الحدس الحس الباطن والحظ الى فوق ويدرك العقل المحض المتعلق
بالحق فيفيض بحال المتخيلة ما يفيض على النفس الناطقة القدسية فيحاكي المتخيلة
بامثال محسوسة فيتمثل لها في الملك صورة بحسب ما تحتملها الروح الانسانية
او بحسب ما يحتمل ذلك الملك هذه الصورة فان قيل كيف يتمثل الملك الذي هو
الجوهر المجرد بالصورة الخيالية المحسوسة مع تنزهه عن ملابسة الحواس
وبعده عن مدركاتها قلت ليس تمثله بها ان يصير محسوسا متحلا حتى يلزم
استحالة بل تمثله هو ان يصير ذلك الصورة الخيالية آلة يتأدى بها المعنى الذي
في نفسه الى الموحى اليه كما ان البدن الحسي في المنطقة آلة للنفس المجردة
يظهر منها اثارها وبهذا ظهر معنى قوله عليه السلم من رآني في المنام فقد رآني
اي صورته وملائمات يتأدى بها المعنى الذي في نفسه الناطقة الى الرائي حكمي
وبهذا ان ذوات الصور المجرد صورة خيالية فيرى ملكا على غير صورته اي على حاله
وخلقته لا يكون الملك عليها في حد ذاته ويسمع كلامه بعدما هو وحي ملقى في نفسه

بلا واسطة والوحي اما ان يكون مع اتحاد الموحي بالموحى اليه او يكون لا مع الاتحاد
اما ان يكون مع ظهور الموحي به او لا مع الظهور فهذه طرق ثلثة موصلة الى المعارف
المقصودة لا من طريق الكسب الاولى وحي الالهام وهو ان يحدث في قلب الانسان
معرفة مقصودة من غير ان يظهر الموحي به عنده وهذا اضعف اقسام الوحي
فان كان مع المعجزة كان الموحى اليه نبيا وان كان مع الكرامة كان وليا
وان لم يكن معهما كان عارفا الثانية وحي المكاشفة وهو المعرفة الحاصلة التي
يكون مع ظهور الموحي به ثم الثاني المكاشفة قسمان الثاني الصنع والثاني النطق
فمن الاول الصنع ان يتمثل الموحى اليه صحف مكتوبة متلوة من عالم الغيب
اما في الاستلقاء بين النوم واليقظة او في يقظة صريحة تواليها او يستفيد منها المعارف
وهذا النوع من الوحي قليل الغلط كثير الفائدة عظيم الحرمة ومنها ما يتمثل له
صورة عجيبة على احوال غريبة واوضاع مخصوصة مما كرتها سادي اليه من
المعارف والغلط في هذا القسم كثير يحتاج الى التعبير ويكون الصحيح منه قليلا والثاني
النطق قسمان هاتف وعيان اما الهاتف فهو ان يسمع الموحى اليه كلاما منظوما
مفهوما لا يرى له احدا متكلما وان احوال سيدنا صلعم في مبادي الوحي كان على
هذا الوجه واما العيان فهو ان يرى المتكلم ويسمع كلامه اما في صورة الانسان
كما يرى نبينا جبرئيل عم في صورة دحية الكلبي وفي غيرها من الصور الانسانية
واما في صورة غير انسان كما كان يراه في صورة الطير وفي غيرها من الصور
والثاني النطق يكون الاكثر منه صريحا محكما والمتشابه منه قليل يحتاج الى التاويل
الثالثة وحي الاتحاد وهو ان يتصل الموحي بالموحى اليه اتصالا يغلب روحه
ويعدم به الموحى اليه فيكون نوره نوره وروحه روحه وبصره بصره مسلطا على ارادته
بحيث صار صاحبه به فيسمع بسمعه ويبصر ببصره وينطق بلسانه والكلام
وان كان يجري على لسانه ويظهر من صورته الا ان الكلام كلامه وكذا البطش
والمشي والرجل ومنه قوله عم لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احببته

فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر ويده التي بها يبطش بها
ورجله التي يمشي عليها ومنه قول علي عليه الصلوة والسلم ما قلعت باب خيبر بقوة
جسدانية ولكن بقوة ربانية وتفسير الوحي بانه لوح اي اشراق من الملك
اي من العلوم الحاصلة بالعقل الى عقل قصده لحصولها للروح الانساني بلا واسطة
سماوي اتفق له السلام وذلك الاشراق هو الكلام الحقيقي فان الكلام وان
اطلق في العرف العام وبالنظر الى الظاهر على الصوت المخصوص لكن لما تاملنا في
حقيقته وجردناه عن الخصوصيات وجدناه شيئا يحصل الصورة الحاصلة في
باطن من يتصدى للاعلام والافاضة باطن من يتصدى للاستعلام والاستفاضة
كما انك تقول اما ارادته تصور ما تصوره باطن المخاطب في باطن المخاطب
تصير مثله فان يحصل لكل واحد منهما ما يحصل للاخر من النقوش العلمية
فاذا عجز المخاطب المفيد عن مس باطن المخاطب المستفيد باطنه مس الخاتم الشمع
فيجعله مثل نفسه الحدس الباطني سعر اهن الظاهر اي رسولا من
الامور الظاهرة المحسوسة يحمل ذلك المعنى ويؤديه اي باطن المستفيد فيتكلم
بالصوت او الاشارة واذا كان المخاطب المفيد روحا لا حجاب بينه
وبين الروح المستفيد ولا يحمل هناك اطلع عليه اي ظهر على الروح المستفيد
اطلاع الشمس مثل ظهور الشمس على الماء الصافي فكما ان الشمس اذا ظهرت
حصل صورتها كما يظهر بها فكذلك الروح اذا اطلع على الروح فانتقش منه
وحصل حقيقته عنده لكن المنتقش في الروح من شانه ان يسبح الى الحس الباطن
اذا كان قويا كي يستبق بها نه لا على انه يستقل بنفسه من العقل الى التخيل
بل على ان حصوله للنفس مجردا بعد القوة المتخيلة لان يحصل عليها مكسوا
باللواحق المادية كما ان حصوله للقوة المتخيلة مثلا بعد النفس الناطقة
لان يحصل عليها كليا فينطبع ذلك المنتقش في القوة المذكورة الى الحس
المشترك فيشاهد مثل مشاهدتها الوارد عليها من خارج فيكون الموحى اليه

فيتكلم

تتصل بالملك باطنه متعلق بالموحى اليه اي الموحى اليه باطنه تتصل بالملك الموحى الغير
لا عقليا وتبلغ الموحى اليه وحيه الذي هو الامر الكلي باطنه ثم يتمثل للملك صورة
محسوسة حاصلة في القوة المتخيلة والكلام اصوات مسموعة متخيلة فيكون الملك والوحي
يتادى كل منهما الى حواسه المدركة من وجهين كما مر لكن اي الحاصل في العقل يكون امرا
وحدانيا بسيطا والى الحاصل في الحس يكون امورا متعددة منها يحصل ويحتمل ان يقال
انه يجوز ان يكون المناسبة بين النفوس الناطقة والعقول الفعالة في وجه بها يحصل
ابتداء في القوة المتخيلة صورة الملك وكلامه من غير ان ينفعل في النفس الناطقة اولا
فحينئذ يتادى الملك والوحي الى قوة المدركة من وجه واحد ويعرض للموحى حينئذ
نسبة الدهش وللموحى اليه شبه الغشي ثم يرى الموحى اليه ويشاهده كما روي
عن النبي صلعم انه كان اذا انزل عليه كرب لذلك وتربد وجهه فلما اتلي عنه رفع راسه
نعم ان هذه الخطاب وانه وحي ذي الجلال احدث مجامع جلاله وفعل القول الذي
اوحي اليه ادهشه عن الفهم به قال الله تع انا سنلقي عليك قولا ثقيلا فاذا
كشف عنه هذه الحالة وجد القول المنزل ما يلقى في الروع واجا مجموع
المسموع والوحي اما ان يكون بحيث يرد الموحى اليه من الطباع البشرية الى
صفات الملكية كما اشار اليه صلوات الله عليه حيث قال احيانا ما ياتيني الوحي
مثل صلصلة الجرس وهو اشد علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال او يكون
بحيث يرده الملك الى اوضاع البشرية كلها كما اشار اليه ايضا صلعم حيث قال
احيانا يتمثل لي الملك رجلا فيكلمني فاعي ما [illegible] هذا ان في بعض اوقات الوحي
لعرض الدهشة للموحى اليه لا في جميعها فخص ما سبق ذكر القلم واللوح صريحا
والكتابة ضمنا والمراد بها ليس معانيها المتبادرة الى الافهام علم ذلك معناه وما هو
المراد منها فقال لا تظن ان القلم آلة جمادية او اللوح بسيطا او الكتابة نقوش مرقوم
لان العلم هو الصادر الاول على ما اخبر به الشارع صلوات الله عليه والصادر
الاول عند الحكماء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا كما سبق فلا يكون القلم آلة جمادية

ولا شك

ولا شك ان اللوح المناسب بحيث ان ذلك العلم عليه لا يمكن ان يكون معناه المتبادر منه
بل لا يمكن ان يكون الكتابة الصادرة من ذلك العلم بمعنى مرقوم بل العلم ملك روحاني
هو العقل واللوح ملك روحاني مجرد هو النفس والكتابة تصور الحقائق
مفصلة في ذات النفس وهذه هي الكتابة المعقولة لها كما ان الكتابة المحسوسة النقش
هي تصوير النقوش في اللوح مثلا فالعلم يلقي ما في الامر اي ما في عليه تم ويحتمل
ان يقال معناه ان العلم يلقي ما في الامر اي ما في النفس الرحمن من الحقائق والحوالة
المخصصة به اما بطريقة الاشراق من المبدأ الاول واما بطريقة استلزام العلم بالاسباب
العلم بمسبباتها ويستودعه اي يطلب اللوح ما تعطيه الذاتية ان يودع ويخزن
عنده ما يلقاه العلم بالكتابة الروحانية اي تصور العلم اياه فيه ويحتمل ان يكون
يستودعه بمعنى يودعه يعني ان العلم يودع ما في الامر في اللوح بالكتابة الروحانية
واما ما كان فيه اشارة الى ان في اللوح تفصيلا اذ الكتابة لا تتصور الا عند التركيب
والتفصيل فسبق القضاء الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
مجموعة ومجملة على سبيل الابداع قبل القلم لان العلم الذي هو العقل الاول اول عالم
العقول وتوسطه وانعكاسه تصور الحقائق وكمالاته على وجه الاجمال صار عالم العقول
محققا متصفا بها على هذا الوجه فانتعاش العقول تلك الصور الذي هو القضاء
سبق العلم محله عالم العقول المسمى بعالم الجبروت والقضاء عند الاشاعرة عبارة
عن الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وسبق القدر
من اللوح وفي بعض النسخ والقدر وذلك لان القدر لما كان عبارة عن الخروج
من الوجود العلمي الى الوجود العيني بحسب ما يوجب الطبائع على الوجه الذي تقرر في القضاء
وذلك الخروج يكون بالتنزل في المراتب العلمية اولا ثم بالتحقق في العين ثانيا كما
نشير اليه وكان ابتداء التنزل من اللوح او محل وجوده في اللوح ليس فيها تنزل
بل وجوده في العقول والواجب في مرتبة واحدة من الاجمال الصرف واذا
حصلت في اللوح صارت مفصلة فلا جرم يكون القدر مسبوقا من اللوح والقدر

عند الاشاعرة عبارة عن الارادة قدم الاشياء بحسب اوقاتها المعينة واحوالها المخصوصة
اما القضاء فيشتمل على مضمون امره الواحد وهو العلم الاجمالي البسيط لان الامور
التي كانت حاصلة في علمه تعالى بعينها حاصلة في العقول على الوجه الذي حصل فيه
والتقدير يشتمل على مضمون التنزيل اذ التقدير لا يتحقق الا بما ينزل في المراتب
انه يقدر اي بمقدار معلوم فالمعلمات الاشياء معلومة في علمه الحق انه هو الاصلح
في نظام الكل وفيها اي في تلك المرتبة التي هي التقدير يتميز المقدور ويفصل
الاجمال الى الملائكة التي في السموات وهي نفوسها المنطبعة ثم ينقص ويصل
الى الملائكة التي في الارضين وهي النفوس الكاملة الانسانية وبه الامر لانه العلة
ثم يحصل المقدور في الوجود فان للعالم الكبير نوع مشابهة بالعالم الصغير الذي هو
مخصوص بالانسان فكما ان لفعله مراتب حصوله اولها في غاية الاجمال كأنه
غير مشعور به وحصوله مفصلا مخطرا بالبال على وجه الكلية حصوله في مرتبة
الخيالية ووجوده في الخارج عند ارادة اظهاره فكذلك ما يحدث في العالم الكبير
من الحوادث مراتب مرتبة القضاء الذي هو مرتبة الاجمال ومرتبة القدر الذي هو
مرتبة التفصيل كلها في نفوس الفلكية المجردة ومرتبة في نفوسها المنطبعة والنفوس
الارضية ومرتبة وجوده في العين فضل السبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا
فلعلة صار سببا لانه لو لم يكن كذلك لزم ترجيح احد المتساويين ومن هنا الحوادث السببية
لم يكن واجبة لذاته والا كان سببا وانما يمكن ان يكون مقتضيه بالذات والا لم يصر
سببا حادثا فيمكن ان يكون ممكنة لوجب ان يكون بسببه سبب آخر وهكذا حتى
ينتهي الى مبدأ اعلى تستند عنه اسباب الاشياء على ترتيب منظم بها فان قيل يجوز
ان يكون الشيء مستندة لوجود مانع فاذا ارتفع المانع وعدم صار سببا ويجوز
ان يكون الاعدام متسلسلة الى غير النهاية فلا ينتهي الى مبدأ ترتب عنه اسباب
الاشياء قلنا انه لا يجوز ان يكون هذا العدم عدما سابقا والا لزم ان لا يكون
سببيته حادثة فتعين ان يكون عدما لاحقا فيكون العدم الطاري على علته فيجب

ان

ان يوجد اولا ثم يعدم فيحقق مدخلية الوجود فيه فيجب ان ينتهي الى مسبب الاسباب
لا يقال كيف يجوز ان ينتهي الى هذا المبدأ مع انه يجب ان يكون سبب كل حادث
حادثا والا يجوز صدور الحادث عن القديم والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها
ورجحان احد المتساويين ومن هنا الآخر فمع سبب الاسباب الحوادث الى غير النهاية
قلنا ان الاسباب لكل حادث سلسلتان احدهما طولية وهي التي تذهب الى
غير النهاية والاخرى عرضية تحت منها الانتهاء الى الواجب بالذات والا لزم التسلسل
المحال فلن يحدث في عالم الكون طبعا حادثا او اختيارا حادثا الا عن سبب ويرتقي
الى مسبب الاسباب فان قيل اذا كان السبب قديما يكون مسببه ايضا قديما
والا يلزم تخلف العلة التامة عن معلولها والواجب الذي هو مسبب الاسباب قديم
وكذلك بعض ما صدر عنه فكيف يقع الحوادث في العين قلنا يجوز ان يقتضي
بعض من القدماء امرا يقتضي التجدد والتعاقب اي يجوز ان يقتضي ذلك البعض
وجود ماهية لا يمكن على فرد منها بان لا يقبل ذلك الماهية الوجود في اكثر من آن
واحد مع ان وجوده هو المقتضي للعلة التامة القديمة فيلزم تعاقب افراد ذلك
الماهية والا لزم التخلف المحال فيتحقق الحوادث وصارت سببها بالحوادث غير
متناهية هكذا يجب ان يتعقل به المقام حتى يتخلص عن مصائب الاوهام ولا يجوز
ان يكون الانسان مستبدا بفعل من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجة
فان اعتقاده النفع مثلا من الامر البالغ الذي هو باعث على تحصيله لا يجوز ان
يكون باختياره لتوقف الاختيار على الاختيار بل هي ايضا فرع لاعتقاد آخر ويتصل
الكلام الى [illegible] فتعين ان يكون الاعتقاد من الاسباب التي ليست باختياره
وتستند تلك الاسباب الى الترتيب الذي في حركات الافلاك واوضاعها
وهو سبب قد يقتضي ذلك الاعتقاد مثلا اعدادا او [illegible] والترتيب
يستند الى التقدير اي الترتيب الجاري مرتب على التنزيل في مراتب العلم
كما اشير اليه والتقدير الذي هو ذلك التنزيل المخصوص في المراتب يستند الى القضاء

الذي هو اجمال العلم في عالم العقول لان التنزل لا يكون الا فيه والقضاء سابق على القدر
الذي هو العلم البسيط الواجبي لان العلم الذي هو محل القضاء متأخر عنه فتأخر
القضاء عنه بالطريق الاولى وكل شيء بقدر قال الله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر
اي خلقنا كل شيء بمقدار بمقتضى الاستحقاق الذاتي للاعيان والصور اي حصله
في علمه تعالى سواء تعلق الخلق بوجودها او لكنها لا تحقق لها قال الشيخ في
تعليقاته المعدوم على الاطلاق لا عين فيه يجعل لها الوجود من موجود فلا وجد له
وليس كذلك الممكن فان فيه قوة على ان يوجد ولولا ما كان يوجد انتهى منه الاستحقاق
هو المناط للقضاء والتقدير القدر فافهم فانه سر دقيق يعبر عنه بسر القدر فحقق
الكلام بين اسناد الافعال الاختيارية الى القضاء والقدر كما هو رأي اهل الحق
وكان المعتزلة يتوهمون ان لا مدخل للقضاء والقدر والافعال الاختيارية
الصادرة من العباد ويشنعون عليه تعالى بهذه الافعال والاستعدادات وجودها
الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقدرتهم اشار الى رفع توهمهم صريحا
فقال فان ظن ظان انه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء اي يفعل الانسان
ما تعلق ارادته به من غير استناد الى امر في خارج عن ذاته استكشف عن اختياره
وهو تعلق ارادته به وقيل هل هو حادث في نفسه بعد ما لم يكن او غير حادث
فان كان غير حادث فيه لزم ان يصحبه ذلك الاختيار منذ اول وجوده
وليس كذلك اذ نعلم بالضرورة انه لم يكن في بعض من هذا الزمان ويلزم ان يكون
مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه اي لا يقدر على الانفكاك عنه وهو باطل
اذ كل من اراد شيئا واختاره يمكن منه ان لا يريده ولزم القول بان اختياره
مقتضى من غيره لان المفروض انه غير حادث فيه فلو كان صادرا عنه
باختياره لزم حدوثه فيه فاذا لم يكن صادرا عنه فيكون عن غيره فلا يكون
هو مستقلا في فعله باختياره ومع ذلك يكون اتصافه الى الاختيار لازما
فيه ان هذا لا يدل على انه غير صادر عنه بل على انه غير صادر عنه بالاختيار

وفي

وفي اي حس لا يستلزم نفي العام لجواز ان يكون صادرا عنه بالايجاب فيقع بعد الاكمل فيه
فعله اختياريا صرفا بل يتطرق الريب به الايجاب فيجوز ان يرجع فيه غيره
الى الاختيار فصح الملازمة لكن في بطلان اللازم تأمل وان كان حادثا
ولكل حادث محدث فيكون اختياره عن سبب حادث اقتضاه لان المفروض
ان معلول حادث ومحدث احدثه وذلك الحادث الذي به يصير الانسان
فاعلا اما اختيارا في صادرا عنه او غيره فان كان الاول ينتقل الكلام
الى ذلك الاختيار ويتسلسل واليه اشار بقوله فاما ان يكون ايجاده للاختيار
بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية وهو خلاف الواقع او يكون وجود الاختيار
فيه لا بالاختيار وهو لا يمكن ان يكون من ذاته فقط والا لزم ان يكون معه
دائما والمفروض خلافه فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره كان ذلك
الاختيار حاملا له وصلا الى فعله وينتهي الى الاسباب التي خارجة عنه
التي ليست باختياره وتلك الاسباب لا تذهب الى غير النهاية
فينتهي الى الاختيار الازلي وهو علمه القديم الذي اوجب ترتب الكل
في الخارج على ما هو عليه لان الاشياء صادرة عن ذاته لذاته لا يجب
ان يكون ذاته القديمة سببا تاما لواحد من الاشياء والا لم يتحقق شيئا اصلا
واذا كانت سببا تاما له يلزم من تحققها تحققه والا لزم تخلف العلة التامة
عن معلولها فاذا كانت ذاته القديمة موجودة مع ذلك الواحد يقول
انها يجب ان يكون علة تامة لواحد اخر مثلا منها على ما ذكرنا وهكذا
حتى ينتظم سلسلة الموجودات باسرها وقد تقرر انه تعالى عالم بالاشياء
علما سابقا على صدورها منه فكل ما اقتضاه ذاته مع علمها بانه صادر
منها فهو مراد لها لان الصادر عن الشيء بالذات اما طبيعي او ارادي
وكل فعل يصدر عن العلم فانه لا يكون طبيعيا فتعين ان يكون اراديا فاذن
يكون الاشياء كلها واقعة بالارادة الازلية والاختيار الازلي اما ابتداء

او بواسطة واما ان ذلك الاختيار عن علمه تعالى بالاشياء فلان معلوماته من حيث هي
كذلك مقتضى لذاته ومطلوب لذاته وكل ما هو كذلك فهو مراد له فالمعلوم من حيث انه
معلوم مراد له فيكون عن علمه تعالى فيكون مقدما بالذات على وجودات الممكنات
وعلى الترتيب الذي فيها فالاختيار الازلي الذي هو علمه تعالى يوجب ترتيب الكل
على ما هو عليه او الترتيب الذي عليه الكل من خارجي وهو فرع ومانع للترتيب
العلمي فانه ان انتهى الى الاختيار حادث على الكلام من الراس بان يقول
هذا الاختيار الحادث ان كان عن حادث آخر وهو ايضا عن بالت ويلزم التسلسل
لا الى غير النهاية فيجب الانتهاء الى اختيار ازلي فيتعين هذا او طرح ما تقدم
ان كل كائن حادث من خير وشر يستند الى الاسباب المتسقة عن الارادة الازلية
قض لما كان مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة ان الله تعالى يجوز ان يرى منزها
عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك ساير الفرق ولا نزاع للنافين
في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة
من المرئي في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي محل النزاع
انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحد او رسم كان نوعا من الادراك ثم اذا ابصرناها
وغمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين يحصل لنا نوع آخر
من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا الا بما هو في
جهة او مكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون المقابلة والجهة
والمكان ام لا فالاشاعرة يثبتونها والمعتزلة وساير الفرق ينكرونها والشيخ
اراد ان يبين ما هو مذهب اهل الحق فقال كل ادراك فاما ان يكون لشيء خاص
جزئي كزيد او شيء عام كالانسان والعام لا يقع عليه رؤية ولا يحس اي لا يدرك
ولا بالحاسة كما لا يخفى اما الشيء الخاص فاما ان يدرك وجوده بالاستدلال
او بغير الاستدلال واسم المشاهدة يقع على ادراك ما علم وجوده من ذاته
بعينها من غير واسطة واستدلال ان اراد ان المشاهدة يطلق في العرف

على

[illegible]

على هذا المعنى فهو غير معلوم اذ لا يطلق في العرف اسم المشاهدة على ادراك مجرد
ما علم وجوده من غير استدلال ولو سلم نقول انه يطلق على ادراك العام الذي
حصل بلا توسط النظر فلم اخرجه عن المشاهدة وما ذكره في خبر الاثبات لا مساس
وان اراد انا نصطلح على اطلاق اسم المشاهدة على هذا المعنى فلا نزاع فيه
ولا حاجة له الى الاستدلال المشار اليه بقوله فان الاستدلال على الغائب
لان الاستدلال لتحصيل ما هو ليس بحاصل وحاضر عند المدرك فانه لو كان حاضرا
لا يحتاج الى الاستدلال لكن المستدل عليه ليس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال
واما بعده فلا ح لا فرق بين ما علم وجوده بالاستدلال ومن ما لم يكن حاصلا
وموقوف حصوله على حدس او تجربة فالحكم بكون احدهما غائبا والآخر ليس بغائب
لا يخ عن تحكم الا ان يقال ان ما علم بالاستدلال لم ينكشف كمال الانكشاف فكأنه
لم يحضر والقياس ان بالاستدلال فيه بحث لانه ان اراد ان كل غائب حاصل
بالاستدلال فهو ممنوع وسنده ما تقدم وان اراد ان بعضه كذلك فمسلم لكن لا يجديه نفعا
وما لا يستدل عليه ويحكم مع ذلك بانه ثابت بلا شك فليس بغائب ورد عليه بانه معدوم
اتفاقا فلا بعده فكل موجود ليس بغائب فهو مشاهد اذ نسبة الموجود الى الموجود
لا يخ عنهما فاذا انتفى الغيبوبة تعين الحضور فادراك المشاهد هو المشاهدة
اما بمباشرة وملاقاة كما في ادراك اللامسة والذائقة اذ لا بد في كل منهما
من ان يصل الحامل للكيفية المدركة الى القوة المدركة مثلا يحصل في ادراك
اللمس ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة اللامس حتى يدركها واما من غير مباشرة
وملاقاة كادراك القوة الباصرة وهذا هو الرؤية فيه تامل لان الرؤية
كما حصلت مهيتها لزمها ان يكون من غير مباشرة وملاقاة واما ان كل ادراك
متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط استدلال اذا كان من غير مباشرة
وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم والحق الاول لا يخفى عليه انه وليس ذلك
بالاستدلال كما ليس فيه على ذاته مشاهدة كما له من ذاته فاذا تجلى بعده معاينا

عن الاستدلال ونظر ان ذلك التجلي كان بلا مباشرة ولا مماسة كان من حال الغير
ان اراد انه تعالى منكشف لذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه
وان اراد انه تعالى مدرك بالادراك المخصوص الذي يحصل لنا عند الابصار
المسمى بالرؤية فهو وما ذكر في بيانه لا يفيده ولا يجوز المباشرة التي هي ايصال الشخص
بشرته الى بشرة الاخر في حقه تعالى اذ لو جازت المباشرة بالنسبة اليه كان ممكنا
تعالى عن ذلك والى ما اشار بقوله حتى لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا
او مذوقا او غير ذلك من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى
بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم فقال واذا كان في
قدرة الصانع ان يحصل مثل هذا الادراك في عضو البصر اي اذا كان الصانع
قادرا على ان يجعل العضو البصري الذي يكون بعد النعت بحيث يحصل له
الادراك بلا مباشرة وملاقاة ففي قدرته ايضا ان يخلق هذه الحالة المخصوصة
المسماة بالرؤية المتعلقة بذاته تعالى في العبد من غير تشبيه ولا تكييف اذ ليس
هذا بابعد من ذلك كما اشار اليه بقوله لم يبعد ان يكون نعم من باب يوم القيمة من
غير تشبيه ولا تكييف ولا مماسة ولا محاذاة تعالى عما يشركون نعم قوله لعل
ان الكلام الذي بالى عقيب هذا شرح لقوله فلا لبس له فهو صريح فهو ظاهر
وهو قوله كل شيء يخفى خفاؤه اما لسقوط حاله ومرتبته في الوجود حتى يكون
وجوده وجودا ضعيفا مثل النور الضعيف واما ان يكون لشدة قوته وعلو
مرتبته وعجز قوة المدرك عنه وكون حظه من وجوده قويا وافرا مثل نور
الشمس بل قرص الشمس فان الابصار ادا رمقته اي نظرت اليها انت حسيرا
عجزت عن ادراكها وحتى سلط عليها كثيرا او يحتمل ان يكون سبب الخفاء ان
ماهية لا تصلح لان يكون متعلقا لادراك او تصلح له ولكن يعجز القوى المدركة
عن الانسان ما ادركه سر ان تعلق بها واما ان يكون خفاؤه بستر يمنع
الادراك عن الوصول اليه والستر اما مباين كالحائط يحول بين المبصر وبين

ماوراءه واما غير مباين وهو اما مخالط لحقيقة الشيء واما ملاصق غير مخالط
المخالط مثل الموضوع والعوارض لحقيقة الاشياء التي غشيته اي غشيت
تلك الامور ذلك الحقيقة وتذكير الضمير باعتبار ما وتلك الحقيقة الانسانية بالانسان
فهي اي تلك الحقيقة محتجبة فيها اي في تلك العوارض لان الموضوع ليس بساتر
لذاته بل لاجل انه مستتبع اللواحق الغريبة كما يظهر من كلامه بعد هذا فيتعين
ان يكون المخالط الساتر لحقيقة هو العوارض ويمكن ان يكون المحل ساترا لذاته
كالحال فتكون الحقيقة خفية في المحل والعوارض لا في العوارض فقط والمخالط
لا ينفك عن المحل والحال لانه اذا لم يكن احدهما لكان مباينا لها اذ المخالط التي
هي المصاحبة المخصوصة بعض تخرج كل منهما عن الاخر فلا يكون جزء فيتعين
ان يكون مباينا وكذلك الحال من الامور المحسوسة في كونها محفوفة بما لها
وامور حالة فيها فالعقل يحتاج الى قشرها اي الى ازالة تلك الحجب عنها حتى تخلص
عن هذه الموانع فاذا حصل له الخلاص وصل الى حاق كنهها والملاصق
مثل الثوب للابس وهو في حكم المباين بل هو مباين فخص الملاصق والمباين
يحجبان ويحيلان الشيء ويحصلا لسو فيهما الادراك ويجعلهما اياه موقوفا عندهما
لانهما اقرب الى المدرك فوقع ادراكه اولا عليهما فلم يصل الى ما بعدهما المحجوب بهما
فخص الموضوع كمثل الحقيقة الكلية لما يتبع افعالاته واحواله مخالفة فيضان
احوال مخصوصة عليها بحالها وضبطه بقوله كالنطفة التي تكتسي صورة الانسان
فاذا كانت كرة معتدلة لا يميل كيفها بها الى الافراط والتفريط كان الشخص
عظيم الجثة حسن الصورة اذ لا يكون جثتها عظيمة وبالاعتدال يتناسب
الاعضاء وكيفياتها فيسير حسن الصورة وان كانت يابسة قليلة كان الشخص
المتكون منها بالضد اي يكون صغير الجسم قبيح الصورة لانتفاء اسباب العظم
والحسن وكذلك يتبع طباعها المختلفة اي يتبع اختلاف حقيقة النطفة احوال
غريبة مختلفة كما نشاهد من الاختلافات التي بين انواع الحيوانات فحص

فص

فص

القرب نوعان صوري وهو قرب مكاني وكما ان غاية القرب المكاني هو اتصال
احد الجسمين بالآخر اتصالا حسيا كذلك غاية القرب المعنوي هو اتصال احد الشيئين
بالآخر اتصالا عقليا ولذا عبر عن القرب المعنوي بالاتصال والحق غير مكاني
لانه لو كان مكانيا لكان ذا وضع فلا يخلو اما ان يقوم بذاته او بغيره لا جائز
ان يقوم بغيره اذ هو مناف للوجوب الذاتي فتعين ان يقوم بذاته وح لا يجوز
ان لا ينقسم اصلا لان المتحيز بالذات فوقه غير تحته وكذا يمنة غير يسرة فيجب
ان ينقسم والانقسام يستلزم التركب المنافي للوجوب الذاتي فلا يتصور فيه قرب وبعد
مكانيان والمعنوي اما اتصال من قبل الوجود واما اتصال من قبل الماهية اي القرب
المعنوي الذي هو المناسبة المخصوصة اما من جانب الوجود او من جانب الماهية
لا جائز ان يكون من جانب الماهية لان الاول الحق لا ماهية له بوجه من الوجوه
سوى الماهية اذ لا ماهية له كما سلف فضلا عن ان يكون له مع شيء مناسبة مخصوصة في الماهية
فليس لشيء اليه نسبة اقرب وابعد في الماهية من جانب الوجود والاتصال الوجودي
لا يقتضي بحسب الواقع قربا اقرب واشد من قربه تعالى بالاشياء يعني ان طبيعة
الاتصال الذي هو القرب لا يقتضي بحسب الوجود ولا يمكن لها فرد هو قرب مخصوص
اقوى من قربه تعالى بالموجودات وكيف لا يكون كذلك وهو مبدأ كل وجود ومعطيه
كما سبق بيانه فيكون جميع الوجودات حاصلة منه فيكون لذاته تعالى اتصال معنوي
وارتباط ذاتي بتلك الوجودات بخلاف سائر الماهيات فانها من حيث ذواتها منسلخة
عنها بعيدة منها لم توسط ذاته تعالى حتى يحصل لها اتصال بالوجودات وقرب منها
وان حصل بواسطة فللواسطة واسطة اذ الواسطة من حيث هي غير مرتبط بل من
حيث انها متحققة وتلك الحيثية تكون من الغير وهو اقرب من الواسطة اذ الواسطة
تصير نسبة واسطة فليس فيها الا اتصال الذاتي كالشمس فانها كما تفعل الضوء
في البيت بتوسط الكوة ولا شك ان قرب الضوء من الشمس اقوى من قربه من الكوة
بل لا نسبة بينهما في القرب كما لا يخفى فلا قرب اشد من قربه تعالى بالموجودات

واذا تمهد ما قررناه فلا خفاء بالحق الاول عن حمل سائر ملاصق او مباين
لان الخفاء من هذه الجهة انما يتصور في الكائنات وقد نزه الواجب عنها وايضا
قد نزه الحق الاول عن مخالطة الموضوع والا يلزم ان يكون محتاجا اليه وتقدس
عن عوارض الموضوع وعن اللواحق الغريبة فانه ليس في ذاته لا يلزم من تنزهه
عما ذكر ان لا يكون ليس في ذاته لجواز ان يكون له عوارض ذاتية سوى ما ذكر اماه
الا ان يقال ان العوارض الذاتية ايضا مما يكون منشأ اللبس بنوع من الخارج الا
ذات يحث يرجع عنها العقل اعتبارات اما في نفس ذاته فقط واما من
حيث اضافتها الى شيء والقول بكونها سائرة له في غاية الاستبعاد تأمل
فصل لا وجود اكمل من وجوده لانه تمام وفوق التمام كما مر ولا شيء في الوجود اذا
كذلك فيكون الاكمل منها فلا خفاء من جهة نقص الوجود فهو في ذاته ظهور اذ اسباب
الاختفاء عن ذاته تعالى منتفية بالكلية كما بينه ولشدة ظهوره باطن كيف
لا يكون كذلك والحال انه به يظهر كل ظاهر كالشمس فانها يظهر كل خفي عند الاتصال
ويستبطن عنها لا من خفاء بل للعجز عن ادراكها لغير البعض الذي بعده
لا كثرة في هوية ذات الحق لان الكثرة فيها يستلزم التركب المنافي للوجوب
الذاتي ولا اختلاط له بالاشياء لا بالمحلية ولا بالحالية كما سبق بل تفرد في ذاته
بلا عوارض غريبة وعوارض خارجية ومن هناك اي ومن اجل عدم الاختلاط
وتفرده عن العوارض ظاهرية وكل كثرة واختلاط فهو بعد ذاته لانها معلولة
للذات ورتبة المعلولية التأخر وبعد ظاهريته ايضا لان ظاهريته عين ذاته
لانها عبارة عن علمه تعالى بذاته ولا شك في ان يكون الكثرة والاختلاط
بعد الذات فيكون بعد ظاهريتها والكثرة والاختلاط التي بعد الذات
ليست صادرة عن الذات من حيث انها اعتبر معها شيء اخر اذ كل شيء اعتبر معها
فهو صادر عنها ولكن تلك الكثرة صادرة من ذاته المجردة من حيث وحدتها
اي من حيث انه لم يكن معها شيء فهي من حيث ظاهريتها التي هي عين ذاته بعينه
ان ذاتها من حيث هي ظاهرة وهي بالحقيقة تظهر بذاتها ومن ظهوره الذي

هو عين ذاته فظهر كل شيء فيظهر مرة اخرى لكل شيء بكل شيء اذ ما من شيء من الاشياء
الا وهو دل عليه دلالة عقلية قطعية كما قيل ففي كل شيء له آية تدل على انه واحد
وهو ظهور بالآيات وبعد ظهوره بالذات كما لا يخفى وظاهريته الثانية تحصل
بالكثرة اما من قبيل اسباب الظهور التي هي الآيات واما من قبيل من ظهر ذاته
ثم علمه وسمعه من ظاهريته الاولى التي هي الوحدة وهي علمه بذاته الذي هو
عين ذاته المسلوب عنه جميع وجوه الكثرة ومنشأ لفي مرتبة الثانية لان العلم
بالذات سبب للعلم بالاشياء كما سبق والعلم بالاشياء سبب لوجودها في العين
ووجودها في العين سبب لظاهريته الثانية فقط لا يجوز ان يقال ان الحق الاول
مدرك الامور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الامور اي لا يجوز ان يكون علمه
بالاشياء مستفادا من الامور الصادرة عن قدرته كما يدرك الاشياء المحسوسة
اي كما يستفاد منها ادراك تلك الاشياء من جهة حضورها ومباشرتها اذ لو كان
علمه بالاشياء كذلك فيكون الاشياء من الاسباب لعالمية الحق وهو باطل لانه يلزم
استكماله بالغير وهو باطل لاستلزامه النقصان المنزه عنه ولانه تعالى يعلم
ذاته ويلزم منه العلم بما يوجبه ذاته فيكون علمه بالاشياء مستفادا من علمه بالذات
لا من الخارج والى بيان ما ذكرناه يقول بل يجب ان يعلم انه يدرك الاشياء
عن ذاته تعالى وتقدست لا من الخارج لانه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية
المتعلقة بكل الممكنات لان القدرة اما عين ذاته كما هو الظاهر من كلام
سيما الحكماء حيث قال لحظت الاحدية وكانت قدرة او لازمة لها والقدرة
لا يمكن تعقلها بدون تعقل المقدور فلحظ من القدرة المقدور فلحظ الكل
فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره والعلوم اي صار لذاته تعالى وان كانت
بأجمعها صادرة عن الله تعالى لكنه يجوز ان يكون بعضها سببا لبعض ويجوز ان يكون
بعض العلم سببا لبعضه فان علم الحق الاول بطاعة العبد الذي صدرت طاعته
سبب لعلمه بانه ينال رحمته وعلمه بانه اي بان ثوابه ثواب غير منقطع سبب لعلمه
بان فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار ولا يوجب هذا قبلية وبعدية

في الزمان

في الزمان بل يوجب القبلية والبعدية التي بالذات وقبل يقال على خمسة وجوه
عند الحكماء فيقال قبل بالزمان كالشيخ قبل الصبي وهو قبل لا يجامع مع البعد
اعني انه قبل يكون نفس قبليته فقط منشأ عدم المجامعة مع البعد وقد اعتبر
في تلك القبلية اجزاء الزمان اما بالوقوع فيها كالذي يقع في اول شهر بالنسبة
الى ما يقع في آخره واما ذوات تلك الاجزاء من حيث هي كالجزء الذي
هو اول شهر بالنسبة الى الجزء الذي هو آخره فلو كان بعض تلك الاجزاء
علة معدة للبعض الآخر منها لا بعض توقف القبل بالزمان بهذا من تلك
الحيثية لان منشأ عدم اجتماع السابق مع اللاحق بهذا الاعتبار هو كون
اللاحق متوقفا على عدم السابق لا ان قبلية السابق بهذا الوجه يقتضي ذلك
غاية ان يجمع في اجزاء الزمان تقدم زماني وتقدم بالطبع ولا محذور في ذلك
كالاب الى ضل بالنسبة الى الابن فان له تقدما بالطبع وتقدما بالزمان
وتقدما بالشرف ويقال قبل بالطبع وهو الذي لا يوجد الآخر دونه وهو يوجد
دون الآخر اي الذي يمكن محتاجا اليه ولا يكون علة موجبة له ومثل الواحد
للاثنين ويقال قبل بالرتبة اي هو قبل اعتبر فيه الوقوع في المرتبة وهو
اما حسي كالصف الاول قبل الثاني اذا اخذ مبدأ جهة القبلة او عقلي
كالجنس بالنسبة الى النوع اذا اخذ من جانب الاعم قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء المتقدم بالرتبة على الاطلاق هو الشيء الذي نسب اليه اشياء اخرى
فيكون بعضها اقرب منه وبعضها ابعد واما بعد المطلق فذلك ما هو اقرب
المنسوبين الى هذا المنسوب ويقال قبل بالشرف وهو قبل اعتبر فيه زيادة
الفضل على ما دونه مثل كون ابي بكر قبل عمر ويقال قبل بالذات وباستحقاق
الوجود وهو قبلية العلة الموجبة على معلولها وان كانا معا في الزمان لكن لا يكونان
معا بالقياس الى حصول الوجود والوجوب وذلك لان وجود ذلك مع وجوبه
لم يحصل من هذا واما وجود هذا او وجوبه فهو حاصل من ذلك فذلك هو اقدم
بالقياس الى حصول الوجود والوجوب مثل ارادة الله تعالى وكون الشيء

فانها تكون بان يفعل لا بان يكون الشي عقيب ارادة الله تعالى في الزمان اذ لا يمكن
ان يتخلف المراد عن تعلق ارادته تعالى به كما هو مذهب اهل الحق لكنه يتاخر
عن حقيقة الذات لانك تقول اراد الله فكان الشي ولا تقول كان الشي فاراد الله
وهذا الترتيب العقلي المصحح لدخول الفاء على المحتاج هو القدر المشترك بين الفعل بالارادة
والفعل بالطبع فصل ليس علمه بذاته مفارقا لذاته بل هو ذاته وعلمه بالكل
صفة لذاته ليست هي ذاته بل لازمة لذاته كما سيبين ذلك مفصلا وفيها
اي وفي تلك الصفة التي هي العلم بالكل الكثرة الغير المتناهية بحسب مقابل القوة
والقدرة الغير المتناهية باعتبار تعلقها بالمقدورات التي لا تحصى فلا كثرة في الذات
اي فلا يلزم من قيام الصفة التي فيها الكثرة بالذات كثرة في نفس الذات بل
تكون الكثرة فيما هو بعد الذات بعدية ذاتية فان الصفة التي هي العلم بعد
الذات لا بزمان بل بترتيب الوجود لان الذات علة موجبة لها لكن لتلك الكثرة
ترتيب سببي ومسببي يرتقي تلك وينتهي به اي بسبب ذلك الترتيب الى الذات
يطول شرحه وتفصيله ونعلم ذلك اجمالا من الترتيب الذي في الموجودات
العينية لانه حكاية عن الترتيب الذي فيها باعتبار وجودها العلمية والترتيب
يجمع الكثرة المعروضة في سلك واحد ونظام والنظام وحدة بانه يصير تلك
الكثرة واحدة واذا اعتبر الحق ذاتا وصفاتا كان عين كل واحد وحدة اي ذلك
النظام فاذا كان كل كل يعني كل مركب مشتملا في قدرته وعلمه ذهب الشيخ
ابو علي الى ان علمه تعالى بالاشياء عين قدرته عليها او بوجود علمه بها تمكن
من الايجاد ولو كنا نعقل الاشياء بواسطة علمنا بها فقط لكان نفس علمنا بها
قدرة وليس كذلك لان معنى القدرة فينا هو ان نتمكن على ايجاد ما علمناه
وذلك يتعلق بالقوة المحركة والالات واذا كان ذلك غير جائز في الاول
وكان علمه بالمقدور كافيا في ان يوجده فيكون علمه قدرته لكن كلام المص
قده يدل على ان القدرة مغايرة للعلم لانه جعل ملاحظة القدرة سببا للعلم
بالكل حيث قال فلحظ الكل على وجه لحظ القدرة المستقلة ومنتهاها اي القدرة

ومن

ومن العلم تحصل حقيقة الكل صورة متقدمة على اللواحق الخارجية المادية على وجه
الكلية ثم تكتسي المواد وعوارضها باعتبار وجودها في الخارج واي حاصل ان
القدرة والعلم متعلقان بالحقائق المركبة من وجهين احدهما باعتبار حصولها
في نفس الذات على وجه كلي اجمالي وثانيهما باعتبار وجودها في الخارج مقرونة
باللواحق المادية فهو كل الكل من حيث صفاته وقد اشتملت عليها جملة
ذاته يعني ان صفاته مشتملة على الكل وذاته مشتملة على تلك الصفات
فيكون ذاته لاشتمالها على الكل كل الكل تفسير الفصل الذي بعده وهو قوله
هو الحق فكيف لا يقال حق للقول المطابق للمخبر عنه الذي هو الواقع باعتبار
قياس الواقع اليه بان يكون الواقع مطابقا بكسر الباء والقول مطابقا بفتحها
واذا قيس القول الى الواقع بان يكون القول مطابقا بكسر الباء والواقع
مطابقا بفتحها يكون بهذا الاعتبار صدقا ولهذا قيده بقوله اذا طابق
القول اي اطلاق الحق على القول باعتبار كون الواقع مطابقا ويقال
حق للعقد ايضا اذا طابقه الواقع ويقال حق للموجود الحاصل بالفعل
اي في وقت من الاوقات سواء تحقق حصوله كقولك الخبر حق والنار حق
او يستحق كقولك القيمة حق والحساب حق ويقال حق للموجود الذي
لا سبيل للبطلان اليه وهو ما يكون ماهيته عين انيته والاول تعالى
حق من جهة المخبر عنه لان القول انما يطلق عليه القول الحق بواسطة
مطابقته للمخبر عنه فالمخبر عنه اولى بان يكون حقا حق من جهة الوجود لان
وجوده اقوى من وجودات الموجودات واكملها فهو احق بان
يكون حقا حق من جهة انه لا سبيل للبطلان اليه ولا يتطرق العدم الى
ذاته لكن اذا قلنا له انه حق قلنا انه الواجب الذي لا يخالطه بطلان
يعني اما اذا اطلقنا الحق على الواجب تعالى يكون مرادنا به المعنى الثالث
لانه لا مرتبة اعلى منه في الحقية لعدم مخالطة البطلان مطلقا ولانه به
يجب وجود كل باطل كما قال الشاعر الا كل شي ما خلا الله باطل

هو باطن لانه شديد الظهور على ظهوره على الادراك الحقيقي كما مر مرارا وهو ظاهر
من حيث ان الاثار تنسب الى صفاته وتحت تلك الصفات عن ذاته فيصدق انها
اي تلك الصفات من حيث انها ثابتة للذات مثل القدرة والعلم يعني ان القدرة
ثابتا وسعة اذ كل من ينظر في الموجودات الممكنة نظرا صحيحا وتدبر فيها تدبرا
كاملا يعلم انه تعالى عليم قادر بخلاف كنه الذات فانه لا يمكن ان يطلع عليه
احد كما اشار اليه بقوله فاما الذات فمن حيث هي فلا يطلع على حقيقة الذات
وكنهها فهو اي كنه الذات باطن باعتبارها وبحجره اي المدرك عن ادراكه
وذلك اي كونه باطنا لا من جهة حاجب وساتر وظاهر باعتباره اي باعتبار
الى النفس ذاته ومن جهته وهي الآيات الدالة عليه المسندة الى صفاته الواجبة
لذاته تقدست اعلم ان كمال العبد التحلي بصفاته واسمائه بقدر ما يليق به
ويناسب ذاته اذ به يحصل الحظ الحقيقي وللناس فيه مراتب متفاوتة فمنهم
من لم يكن له حظ منها الا سماع اللفظ فهو في مرتبة البهيمة ومنهم من حظهم معناه
اللغوي فهو قريب من الاول في المرتبة او يكون حظه اعتقاد ثبوت معناه بعد علمه
من غير كشف بل من تعليمه وهذه مرتبة العلماء الظاهرين واكثر العوام لكن
حظوظ العارفين من معاني اسماء الله تعالى ثمرة الاول معرفة وهذه المعرفة
بالمكاشفة والمشاهدة بحيث لا يجوز فيها الخطأ وكم بين هذا وبين الاعتقاد
التقليدي او الاعتقاد من الدليل الجدلي الثاني استعظامهم بما ينكشف لهم
من صفات الجلال على وجه ينبعث منه شوقهم الى الاتصاف بما يمكنهم
من تلك الصفات ليتقربوا بها من الحق قربا بالصفة لا بالمكان فيحصل لهم
شبه بالملائكة المقربين الثالث السعي في اكتساب الممكن من تلك الصفات
والتحلي بها ويصير العبد ربانيا ويناسب من الرب تعالى ويصير رفيقا للملأ الاعلى
فان قلت كيف يمكن القرب من الله تعالى مع انه في غاية التنزه والبعد عن
صفات المخلوقين قلت الموجودات على قسمين كامل وناقص وبينهما تفاوت
درجات الكمال واقتصر مسمى الكمال على واحد حتى لم يكن الكمال المطلق الا له

ويكن

ويكن الباقي الموجودات كمالات متفاوتة فاكملها اقرب الى الذي له الكمال المطلق قربا
بالدرجة والرتبة لا بالمكان فتفاوت القرب منه تعالى بتفاوت الكمالات قال
الشيخ الصمداني في عوارف المعارف حكي عن الشيخ ابي علي الرودباري انه حكي
عن شيخه ابي القاسم الجنيد انه قال ان الاسماء التسعة والتسعين تصير اوصافا
للعبد السالك وهو بعد في السلوك غير واصل ويكون الشيخ رحمه الله عنى بهذا
ان العبد ياخذ من كل اسم وصفا يلائم حال البشر وقصوره وضعفه مثل ان
ياخذ من اسم الرحيم معنى من الرحمة على قدره البشر وكل اشارات المشايخ
رحمهم الله في الاسماء والصفات التي هي اعز علومهم على هذا المعنى وكل
من توهم بذلك شيئا من الحلول فقد زندق والحمد الى هذا كلامه واذا تقرر هذا
فحصول انك اذا اكتسبت حظا من صفاته قطعك ذلك عن صفات البشرية
وقطع عرقك عن مدرس الجسمانية لانك على قدر ذلك الاكتساب تقرب من
صفات الواجب والمجردات وتبعد من علائق البشرية وعوائق الجسمانيات
مثل ان تكتسب من اسمه القدوس مثلا ان تطهر حسك عن الكدورات و
حواسك عن اللذات الجسمانية والتصورات الخيالية وروحك عن رذائل
الاخلاق والصفات السبعية وسرك عن الالتفات الى ما سواه من الحظوظ
الدنيوية والاخروية وان تسعى الى معرفة الحق لذاته ومعرفة الخير للعمل به
وظاهر ان الظل المكتسب من هذا الاسم يقربك من الحق ويبعدك عن الخلق
وبهذا اطلاق باقي الاسماء فاجهد ان تكتسب حظا منها لتفوز فوزا عظيما فاذا
اكتسبتها فوصلت الى ادراك الذات من حيث لا يدرك اذ غاية نيل
البشر في ادراك ذاته المقدسة ادراك انها لا تدرك فالتذذت بان
عرفت ان لا تدرك فلذلك اي فلاجل التذاذك بان يدرك انه لا يمكنك
ادراك الذات عليك ان تاخذ عن بطونه وهو كونه بحيث لا يمكن ان يتعلق
به الادراك وعليه بهذه الحيثية سواها الى ظهوره باعتبار الآيات والمخلوقات

فيظهر لك عالم الاعلى وعالم الربوبية عن الادنى الاسفل وعالم البشرية اذ من
هذا العالم ينتقل الى العالم الاعلى لانا ندرك المحسوسات التي هي اقرب الينا
اولا ثم بالنظر والتامل فيها نطلع على عالم المجردات ونكشف صدورها عنه

فص الحد التام المؤلف من جنس وفصل كما يقال الانسان حيوان ناطق
فيكون الحيوان جنسا والناطق فصلا هذا عند جمهور المنطقيين والمشهور منهم
والحق انه لا يجب ان يكون مؤلفا منهما لان الواجب ان يكون موصلا الى الكنه
مع اعتبار جميع الاجزاء وهو اعم من ان يكون محمولا او لا والامر الذي عرض علينا
محمولتها ولو وجب بالعرض الجنس والفصل يلزم ان لا يكون المنطق مجموع
قوانين الاكتساب لان الماهية المركبة من اجزاء غير محمولة كالغرفة اذا
حصل جميع اجزائها في العقل مفصلا فلا شك انه يحصل ماهيته ذلك
المركب في العقل فيكون جميع الاجزاء باعتبار التفصيل موصلا الى التصور
خارجا عن الطرق الموصلة المبينة في المنطق

فص الموضوع هو الشيء
الحامل للصفات والاحوال المختلفة ظاهر هذا التعريف لا يتناول المادة
وقد اطلق قبل هذا على المادة حيث قال مثل الموضوع والعوارض فحقيقة
الانسان الا ان يعمم في الصفات بحيث يتناول الجوهر الصور فيشمل المادة
والمادة قد يوجد مع صورة مضادة لصورة كائنة ويزول الحلول لها وتسمى
موضوعا كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوعة للانسان
فان الصورة المائية والنطفية يبطل عند وجود الهواء والانسان وقد يكون
الموضوع قريبا مثل الاعضاء لصورة البدن وقد يكون بعيدا مثل الاخلاط
بل الاركان لها وقد يكون خارجا مثل هذه الخشب للكرسي وقد يكون كليا مثل الماء
للجمود والغليان والخشب للكرسي والبابية والثوب للسواد والبياض

فص هو اول من جهة انه منه اي من جهة ان وجوده من ذاته يعني لا يتنبه
لوجوده وهو مبدأ الكل ما سواه بان يصدر عنه كل وجه لغيره هذا موافق

لما قيل

لما قيل من ان مفهوم الاول مركب من امر وجودي هو كونه مبدأ الغير ومن امر
عدمي هو انه لا مبدأ له وهو اول من جهة انه اولى بالوجود لغاية قربه منه
وكونه معدنا لجميع الكمالات وهو اول من جهة ان كل زماني اي حادث نسب اليه
نعم يكون اي باعتبار وجوده بعد وجود زمان لم يوجد معه ذلك الشيء اذ الحادث
هو ما سبق عدمه على وجوده سبقا زمانيا وقد وجد اعني الحق الواجب معه لانه
موجود لا فيه لان كونه فيه يستلزم الحدوث اذ الزمان لا يدخل فيه الا المتغير
فان قيل نحن لا نعقل من كون الشيء مع الزمان الا ان يكون ذلك الشيء فيه
ولا شك انه تعالى مع الزمان فيكون فيه قلنا ان ماهية الزمان هو اتصال التقضي
والتجدد اي امر متصل يلزمه التقضي والتجدد وما يحصل فلا يكون فيه شيء الاول
تقدم وتاخر كالمتحرك فانه من حيث حركته التي فيها التقضي والتجدد حاصل في الزمان
ومن حيث ذاته التي لا تقدم ولا تاخر فيها ليس في الزمان بل معه فالشيء الذي يكون
في الزمان يلزم ان يتغير بتغير الزمان وما يكون مع الزمان لا يلزم ان يتغير بتغيره
فلا يلزم من كونه تعالى مع الزمان كونه فيه لانه ذاته تقدست منزه عن جميع
انواع التغير الذي يستلزمه كون الشيء في الزمان وبالجملة ان الزمان امر سيال
فلا يدخل فيه الا ما هو سيال قال الشيخ في تعليقاته العقل يعرض ثلثة اكوان
احدها الكون في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة التي يكون لها مبدأ ومنتهى
ويكون مبدأ غير منتهاه بل يكون منقضيا ويكون دائما في السيلان وفي نقض حال
وتجدد حال والثاني كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان
وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك
وهو نسبة الثابت الى المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه رأى كل شيء في زمان
ورأى كل شيء فيه كان ويكون والماضي والحال والمستقبل ورأى لكل شيء
متى اما ماضيا او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت مع الثابت و
يسمى السرمد وهو محيط بالدهر هو اول لانه اذا اعتبر كل شيء كان عنه اولا اثره
اي فعله وما سواه متقوم بالذات لا بالزمان او يصح ان يقال او وجد وجد ما

ان الوجود لما تأخر عن الايجاد بالزمان هو آخر لان الاشياء اذا لوحظت اولا
ونسب اليها اسبابها ومباديها وقف عنده ثم المنسوب الذي هو الاسباب
اذ لا سبب فوقه لانه مسبب الاسباب واي اصل انه اذا ابتدي من جانب المعلول
ولوحظ ترتب اسبابه انتهى الى الواجب فقط فيكون هو اخرا هو آخر لان الغاية
الحقيقية وهي غاية الغايات التي يطلب لها لا لشي اخر فان كل طلب فالغاية
مثل السعادة التي هي غاية كمال الممكن للشي بحسب فطرته فرح ذلك لم شربت الدواء
فيقول لتعديل المزاج فيقال لم اردت ان تعدل المزاج فيقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة
فيقول للسعادة والخير اي لاجل كون البدن على وجه الكمال ثم لا يورد عليه
سؤال لحسن ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق
الاول يعشقه كل شي ويتشوقه لان كل ما يتشوقه كل شي هو الوجود فالمعشوق
او كماله اذ العدم من حيث هو عدم لا يشتاق اليه بل من حيث يتبعه وجود فالمعشوق
بالحقيقة هو الوجود ولما كان وجودات الممكنات وكمالاتها جائزة الزوال
في حدود ذواتها تكون في حكم العدم فلا يكون مطلوبا حقيقة بل المطلوب الحقيقي هو
الذي لا يراد فيه شي من العدم والنقص وهو ذات الواجب او لان كل شي
يتوجه نحو كماله الخاص المطلوب له اما بالارادة او بالطبع ليحصله ويخرج بذلك من
القوة الى الفعل حتى يصير مناسبا للمبدأ الحق الذي هو بالفعل من جميع الوجوه
فيقرب منه فيكون كل شي ميلا الى ذاته تعالى طبعا وارادة بحسب طاقته
وما يليق بحاله على ما يراه الراسخون الذين سموا وحكموا وعضوا بنجز من قاطع
في العلم مفصل الجملة وبكلام طويل فهو المعشوق الاول الحقيقي الذي يتوجه
نحوه جميع الاشياء فيكون غاية الغايات فلذلك اي لكونه يتوجه نحوه كل شي
ويكون يطلب لذاته هو آخر لما بين اخريته بكونه غاية ذاتية اراد ان يبين
ان كونه نعم غاية يوجب اوليته ايضا من وجه فقال كل غاية باعثة للفاعل
على فعله اول في الفكرة اي من التعقل والوجود العلمي لانها باعتبار الوجود
علة غائية ولا شك ان العلة الغائية متقدمة على المعلول فيكون اول اخر في الحصول

لانها

لانها مرتبة على فعل الفاعل باعتبار وجودها العيني فيكون اخرا فان قيل ان الواجب
الحق متقدم بالوجود على جميع الاشياء ليس معلولا لشي منها فلا يجوز ان يكون غاية
لشي منها لان كونه غاية يقتضي التأخر فلا يكون اخرا في الحصول قلنا ان كونه
غاية واخريته في الحصول ليس باعتبار وجوده في نفسه ليلزم استحالته بل
باعتبار وجوده لنسبة بينه وبين الطالب كالقرب منه والوصول اليه
ومع ذلك هو اخر من جهة ان كل زمان يوجد زمان متأخر عنه ولا يوجد زمان متأخر
عن الحق فيكون اخرا هو طالب اي حالة الكل الى النيل منه والوصول اليه
بحسبه اي بحسب طاقة الكل وما يليق بحاله هو غالب اي مقتدر له قدرة تامة
على اعدام العدم يعني اعدام امور لا يستحق الوجود بنفسها ولو لم يعرض لها
امر من خارج لكانت باقية ازلا وابدا على العدم وعلى سلب المهيات
ما يستحقها بنفسها عن البطلان اي على سلب امور يستحق البطلان والهلاك
في حدود ذاتها وهي الممكنات فقوله ما يستحقها بدل عن المهيات
وكل شي هالك الا وجهه وله الحمد على ما هدانا لسبيله فاولا ما يفصله ونختم
بالصلوة على سيدنا محمد خير الانام وعلى آله واصحابه بعدد انفاس الخواص
والعوام ما دام الاسبوع والشهور والاعوام تم ليلة الخميس سلخ

شهر رجب المرجب سنة
ست واربعين بعد الالف
من الهجرة النبوية المصطفوية
على صاحبها الصلوة والسلام
والتحية والاكرام

تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

لا تدون الا مرموزة

وسأل أيضاً قدس الله روحه عن معنى قول الصوفية من عرف سر القدر فقد ألحد
فقال في جوابه إن هذه المسألة فيها دقة وغموض وهي من المسائل التي لم تزل مرموزة
ولا يعلم الا مكنونها لما في إظهارها من فساد العامة والأصل فيه ما روي عن النبي صلعم
أنه قال القدر سر الله فلا تظهروا سر الله وما روي أن رجلاً سأل أمير المؤمنين علي
بن أبي طالب عليه الصلوة والسلام فقال بحر عميق فلا تلجه ثم سأله فقال إنه طريق وعر
فلا تسلكه ثم سأل فقال إنه صعود عسر فلا تتكلفه قال الشيخ ادام الله اعلم ان سر القدر
مبني على مقدمات منها نظام العالم ومنها حدوث الثواب والعقاب ومنها إحساس
المعاد للنفوس فالمقدمة الأولى هي أن نعلم أن العالم بجملته وما جزائه العلوية
والسفلية لم يخرج عن أن يكون الله سبحانه هو سبب وجوده وصدوره وعن أن يكون
الله سبحانه عالماً به ومدبراً له ومؤثراً في كونه بل كل بتدبيره وبتقديره وعلمه
وإرادته هذا على الجملة والظاهر وإن كنا نريد بهذه الأوصاف ما يصح في حقه
دون ما يعرفه المتكلمون ويمكن إيراد الأدلة والبراهين على ذلك فلولا أن هذا
العالم مركب على ما يحدث فيه الخيرات والشرور ويحصل من أهل الصلاح والفساد
جميعاً لما تم للوجود نظام إذ لو كان هذا العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لم يكن
هذا العالم بل كان عالماً آخر ولكان يجب أن يكون مركباً بخلاف هذا التركيب
وكذلك لو كان لا يجري فيه إلا الفساد المحض لم يكن هذا العالم بل كان عالماً آخر
فأما ما كان مركباً على هذا الوجه والنظام فإنه يجري فيه الصلاح والفساد جميعاً
والمقدمة الثانية هي أن القدماء عندهم الثواب هو حصول لذة النفس بقدر
ما حصل لها من النقصان وكان بقاء النفس في النقص هو البعد من الله تعالى
وهو اللعنة والعقوبة والسخط والغضب فيحصل لها ألم بذلك النقص وكمالها
هو المراد بالرضا عنها والتوبة والزلفى ولولا ذلك فهذا معنى الثواب والعقاب
عندهم لا غير والمقدمة الثالثة هي أن المعاد هو عود النفوس البشرية إلى عالمها
ولهذا قال الله تعالى يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية وهذه

جملة

جملة تحتاج إلى إقامة البراهين عليها وإذا تقررت هذه المقدمات قلنا إن الذي يقع في هذا
العالم من الشرور في الظاهر على أصل الحكيم ليس بمقصود من العالم وإنما الخيرات هي المقصودة
والشرور أعدام وعند أفلاطون أن الجميع مقصود ومراد وأن ما ورد من الأمر والنهي
في العالم من أفعال المكلفين فإنما هو ترغيب لمن كان في المعلوم أنه يحصل منه المأمور
والنهي تنفير لمن كان في المعلوم أنه ينتهي عن المنهي فكان الأمر سبباً لوقوع الفعل
ممن كان معلوماً وقوع الفعل عنه والنهي سبباً للانزجار ممن كان معلوماً أنه يرتدع
عن القبيح ولولا الأمر لما كان يرغب في الفعل ذلك ولولا النهي لما كان ينزجر هذا
وكان يتوهم أن ما فيه جزء الفساد كان يمكن وقوعها لولا النهي وإذا وجد النهي
وقع ممن يكون جزءاً من الفساد ولو لم يكن نهي وقع ما هو جزء وكذلك حكم الأمر لو لم يكن لكان
لا يقع شيء من الصلاح أصلاً فإذا أمر حصل ممن يكون جزءاً من الصلاح فأما المدح
والذم فإن ذلك لأمرين أحدهما حث فاعل الخير على معاودة مثله الذي
هو مراد منه وقوعه والذم زجر لمن حصل منه الفعل عن معاودة مثله ولمن يحصل
منه ذلك أن يحكم على فعل ما لم يرد منه وقوعه مما في وسعه أن يفعله ولا يجوز أن
الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من إيجاد الزاني في موضع الأنكال والأغلال
عليه وإحراقه بالنار مرة بعد أخرى وإرسال الحيات والعقارب عليه فإن
ذلك فعل من يريد التشفي من عدوه ليضرب أو ألم الحقه به تعديه عليه وذلك
محال في حق الله تعالى إذ هذا فعل من يريد أن يرتدع المنكل به عن أحد حتى يرجع
أو يرتدع لأجل ما شاهده من الثواب والعقاب على ما توهموه وأما الحدود
المشروعة في مرتكبي المعاصي فإنه يجري مجرى النهي في أنه ردع لمن يهم على المعصية
مما لولاه لتوهم وقوعه منه وقد يكون منفعته للمحدود في منعه عن الفساد آخراً ولأن
الناس يصير أن يكونوا متعودين بأحد العددين إما بعدد الشرع أو بتعدد العقل لتتميم
نظام العالم ألا ترى أن المملوك عن العددين لا يطاق حمل ما يركبه من الفساد
ويختل نظام أمور العالم بسوء التحمل عن العددين فهذا ما حضرني على هذا السؤال والله أعلم
بالصواب وإليه المآل ولكن الرأي الصواب قدس الله روحه النور وجزاك الله عنا خيراً تمت

ما ذكره المولى افضل المتاخرين سقوه الله سنا السعادة والسلامة وتوجه بتاج العز
والكرامة في سر القدر وما الىق بهذا الموضع ححمه رضا الله تعالى فان تفضل المولى بازالة
الاشكال وزيادة انعام منه فكتب الشيخ الرئيس رضا الله تعالى هو حكمه الاول الواحد
الذي يشمل على كل شيء ويتفرع عنه كل شيء على ممر الزمان وقدره ترتيبه انبعاث
الاشياء عنه ذلك القضاء الاول شيئا بعد شيء كما قال عز من قائل وان من شيء
الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقد نطقت الكتب الالهية المتقدمة
كلها بتصديق القضاء والقدر وجميع اهل الملل قالوا به وان كان النهي عن تجسسه
وتفحصه وعن كيفيته كان شاملا لاهل الاديان كافة اذ كان هو سر الله تعالى
في خلقه وانما هو تعالى يستبد بمعرفته فلا يعلمه الا هو ومن خصه به من خلقه واما
المتخبطون الذين يهوون ان يخوضوا في الديانات الى ملازمة عقولهم المخدجة التي
لم تفطن ولم تتيقن بشيء فانهم يحسبون ان في الاقرار بالقدر تجويزا لان يعم
ثم لا يحكمون عن القول بالدواعي والصوارف والجائها ارادات الانفس
المتصلة الجائها باكتساب الاعمال ثم اذا عزيت الدواعي والصوارف الى مبادئها
تنسب الى اوائلها وبحث عن اسبابها واستقصي الحال في مراتبها التي ترتقي
الى اسباب فوقها الى الخالق الحكيم ونظمها صاحب التدبير الاول وهما امر
الخلق والامر وعلم حينئذ ان اوائلها تستتبع توابعها وسوابقها تستتلي
تواليها وان نظامها يستمر الى ايجاب ارادات شتى واعمال اخياف وحركات
متعاندة ومزاولات متعادلة ونتائج حمدة وذميمة وعواقب رشيدة وغوية
وما يقتضي الخالق الاول لذلك خلقه ولا يدل حكمه ولا يبالي بما يكون بل خلق
هؤلاء للجنة ولم يبالي وهؤلاء للنار ولم يبالي لتعلم ان مشيته لا تجري
على احكام العقول التي لم تنتج بلقاح الحكمة ولم تعاير بمعايير الاعلام التي لم تنخسف
بعد افاق البصيرة فان العزة العامة والعوارض السوداوية والغباوات
المستفرقة بين الجمهور فيما يستحسنون ويستقبحون لا تناسب مذهب سلطانه ولا
تليق بعز كبريائه وليس لسان غيره ولا حكم حكم من سواه جل عن ذلك

(margin:) الفصل بالدليل
(margin:) بلغت

(catchword:) لاسال

لا يسال عما يفعل وهم يسألون وصلى الله على محمد وآله وكتب الفاضل قدس الله تعالى روحه
كيف امر بين القضاء والقدر والمشيئة والارادة فلنشتغل بذلك لا اخلى الله مكانه وزاد
تمكنه وامكانه فاجاب اعلى الله درجته وقال المشيئة والارادة الالهية اختيار
انفاذ القدر بالوجود على مقتضى الرحمة والقضاء الالهي هو الحكم بمقتضى الاختيار
وهو بالحقيقة علم ما غير مفارق والامر الالهي بمقتضى القضاء في الموجودات المعلولة
كالوضع الكلي جهة وهي في العوامل والحكم ما عمه الوضع الكلي وهو الامر والقدر
ما يخص به واحد من الموجودات من الوضع اللائق به والتقدير هو تهيئة الاسباب
للاقدار والتسديد القدر لا في القضاء لانه ليس بعائد بل هو نوع ضروري والله اعلم

18 فائدة في تحقيق كلمة التوحيد للعلامة الدواني رحمه الله عليه فان قيل ان قدر منفي
كلمة التوحيد موجود لم يلزم منه الا نفي وجود ما سوى الله تعالى من الآلهة لا نفي امكان
وجوده وان قدر ممكن لم يلزم منه الا اثبات امكان وجود الله تعالى لا اثبات وجوده
وعلى التقديرين لا يتم التوحيد لان انما يتم بنفي امكان الوجود عما سوى الله تعالى
من الآلهة واثبات الوجود له تعالى وعلى الاول لم يلزم نفي الامكان عن غيره وعلى الثاني
لم يلزم اثبات الوجود له تعالى قلنا قد صرح ابن الحاجب العلامة ان السعد
في هذا ان المرفوع ليس الخبر والا لغو لفظا والاصل في كلمة الشهادة الله اله
ثم لا اله الا الله عدل عن الاول الى الثاني لارادة الحصر والتخصيص على نحو
المنطق زيد ثم ارسل التصريح باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه بتقديم
حرف النفي وتوسيط الاستثناء وقال بعض المحققين كلام الشهادة غير تام
في التوحيد بالنظر الى المعنى اللغوي لان التقدير لا يخلو عن احد الامرين
وقد عرفت انه لا يتم ولا بعد كلمة الشهادة تامة في اداء معنى التوحيد الا انها
قد صارت علما عليه شرعا فتامل والله اعلم

تم تم

١٩

بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي

هذه رسالة في حفظ الصحة للشيخ الرئيس رحمه الله عليه قال بعد الديباجة الباب الاول
في ذكر الكيفيات اول الكيفيات التي جعلها الله تعالى مدار الكيفيات الاخر ومبدا
للنشو اربعة اشياء هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الاربع
طبايع مفردة وهي التي يكون باجتماعها الاشياء المركبة مثل النار وهي حارة
يابسة والهوا وهو حار رطب والما وهو بارد رطب والارض وهي باردة يابسة
الباب الثاني في ذكر الاعتدال وتقدمه على ساير الطبايع والفصول ان افضل
النشو من هذه الطبايع الاربعة التي ذكرناها ما كان معتدلا لا مايلا الى حرارة
ورطوبة مفرطة فيكون معفنا ولا الى برودة ورطوبة فيكون مجمدا ولا الى برودة
ويبس فيكون مجمدا ولا الى حرارة ويبس فيكون محرقا بل ياخذ من كل طرف مقدار — كلام
وهذا هو الاعتدال الحقيقي وكذلك الفصول والازمنة فان افضل الازمنة
واحمدها الفصل الربيعي وذلك لاعتدال الزمان فيه وانبعاث الحركات
وابتداء النشو والنسل واستواء الليل والنهار ونما الاشجار والنبات وظهور
الاوراق والانوار فلذلك وجب تفضيله وتقديمه على ساير الفصول واذ قد
احكمنا الكلام في ذكر الاعتدال فلنعرف القول في ذكر حال الابدان وما يديم
صحتها الباب الثالث في ذكر الابدان وما تحتاج اليه لحفظ الصحة ذكر الجملة
لما كانت الابدان على ما طبعها الله تعالى دايمة التحلل لما جعل الله فيها من الحرارة
الغريزية وحرارة الهوا المحيط بها من خارج احتاجت ضرورة الى اشيا
تقوم مقام ما يتحلل منها فيكون بذلك نشوها وبقاؤها ونماؤها واعتدال طبايعها
ما دامت القوى باقية فيها ويحصل تمام الاعتدال بشيئين احدهما الغذاء
بما يوافق طبعه وبنيته وعادته والفصل الذي هو فيه والمقدار الذي يحتاج
اليه والنوع الذي يميل اليه الطبع والثاني اخراج ما يتولد من الفضول اذ
لو لم يقصد على هذا السبيل ولم يحفظ بمتابعة الشهوة او مساعدة الصدق لخرج
عن الاعتدال وتولد منه العلل والامراض ويستنين جميع ما يحتاج اليه

لحفظ

٣٠٦

لحفظ الصحة الباب الرابع في تدبير كل يوم اذا اصبح بعد وقوفه على حال معدته
يجب ان يتعهد كل يوم اذا اصبح بعد ان يقضي حق ما اوجب الله عليه من اسباغ الوضوء
والاستياك بالشوك المجاره متابعة لسنة الرسول صلعم والسنونات النافعة
لجميع ما يعرض في الاسنان والفم واللثة من الاعراض ونواحي هذا الفصل وسنذكره
اذا بلغنا الى موضعه ثم بعد الصلوة والتسبيح والتحميد شكرا لما انعم الله عليه يتامل
فيما ظهر في فمه فان من ادل الاشياء على ما زاد ونقص في معدته من الاخلاط فان
وجده طيبا عذبا دل ذلك على صحة البدن وتمام الاعتدال وان وجده مايلا
الى المرارة مع سهوكة دل ذلك على زيادة الصفرا فينبغي ان يتناول شربة من السكنجبين
الطبرزدي ويشرب على اثره شيئا من الما الحار فيحدر المادة الى اسفل المعدة
وان وجد يبوسة في فمه مع بخار دخاني دل ذلك على زيادة حرارة في معدته
فالصواب ان يتناول شربة من السكنجبين الساذج مبردا وان وجد مع ذلك
جشا حامضا يتناول من الجوارشن الكندري او انارمشك او العودي
ويمشي ساعة ويأخذ في تناول الطعام الباب الخامس في السواك ومنفعته
وذكر الاشجار التي تتخذ منها والسنونات النافعة لكل مزاج ومنافعه تنقية
الاسنان وتبييضها وتنقية اللثة ومنعها من ان تجتمع في اصولها شي من البخارات
الصاعدة اليها من المعدة فيتولد منها انواع الامراض والاشجار التي تتخذ
منها السواك هي الشوك اليمانية ثم الزيتون واغصان النخل والغرب واصل
السوس واغصان الخلاف والخوخ ونحوه وما يتخذ من السنونات لصاحب
كل مزاج فلصاحب الدم من العدس المقشر والملح والعود والعفص ولصاحب
الصفرا من الصندل الابيض وزبد البحر والجلنار والورد والعود المحرق
وعروق السوس والاشنه الباب السادس في الرياضة ومنفعتها وكيفية
استعمالها وما يجب ان يستعمل عند تركها ان للرياضة حظا عظيما في باب
حفظ الصحة احدها انه متى علم ان في معدته بقايا طعام امس او رياح تخلفت
عن الهضم ويستدل عليه بظهور الكسل والفتور وكثرة التمطي وقلة شهوة الطعام

[illegible]

وزيادة الريح فيروض بدنه ويزول عنه تلك العوارض بالمشي والركوب ولعب الصولجان
او غيره من انواع اللعب ليهيج فيه الحرارة الغريزية ويزول عنه تلك العوارض والناس
من منافعها امتحان الرجال والدواب في الفروسية والخفة والمصارعة والمداحلة
والحملة والهرب وحد الرياضة ان يعرق بدنه ويذهب عنه الثقل والفتور الذي
كان فيه مثل استعماله ولشدة شهوة الطعام ويصير بادة من الشهوة السلاح
ثم يتركه ويدخل الحمام ويصب عليه من الماء صبا متواترا او يمرخ اطرافه بدهن الورد
ويسرع الخروج ويتناول طعاما خفيفا معتدلا كالخل والزيت ونحوه الباب السابع
في هيئة الحمام ومنفعته وكيفية استعماله والتدابير التي يحتاج فيه وعند الخروج منه
ان الحمام مبني على هيئة الانسان وذلك ان الانسان مركب من الاجسام الثلثة
اعني العظام والاخلاط والارواح ولذلك في الحمام يكون مثل هذه الالات
اعني الحجارة والماء والهواء والمختار من الحمام ما كان مرتفع السمك واسع البيوت
كبير الكوى قد بني على وجه الارض ويكون له كواة نحو المشرق ويكون ماؤه وهواؤه
طيبين ويجب على خلاف ذلك ويكون الحمام في هذا الفصل باغصان البسم او العطن
او العدس ويجب حماما يكون يكنسه الطريق والروث والزبل وفي تدبير
دخول الحمام للمزاج المعتدل والتمريخ وغسل اليدين والشعور ويتحرك قبل دخول
الحمام حركة يسيرة ويمكث في كل بيت مكثا معتدلا ان كان الدم صافيا وان كان
الدم كدرا او احتاج الى ان يرق بالفصد فاستعمل صب الماء الفاتر وتدلك بدنه
بالمنديل ويسهل خروجه بالعرق والفصد ويمسح بدنه ان لم يكن هناك حرارة او
كانت تعب اعيا من جهة الركوب او غيره فدهن الورد لان من شان ان
يذهب بالاعياء ويغسل الراس بماء ورق الغسق والملح المدقوق المنخول المنقع
بماء الاس الرطب او رغوة بزر قطونا او الطين النجاحي المرطب بماء الاس او بماء
الورد فان وجد في نفسه او راسه كثير حرارة او حكة استعمل لعاب بزر قطونا
او الخطمي او لعاب حب السفرجل وان احتاج الى السدر خلطه معه سيان
ويتبخر بعد الخروج من الحمام بالعود المربى بالكافور والمسك والذريرة والبخور المتخذ من

الصندل

خروجه

الصندل والعود والكافور ودهن البنفسج وقليل من الزعفران ويتناول بعد خروجه
من الحمام من شراب الرمان او شراب العناب او شراب الحصرم فان تعذر
فالجلاب والسكنجبين ويتناول من الاطعمة العدسية المزورة بالسكر والزعفران
او الطفيشل بالسلق او الرمانية المطيبة بالابازير مزورة مطبخة باعناق الحملان
وان احتاج الى النوم نام ان تدثر بالثياب وينام نوما معتدلا ثم يدخل الحمام
ثانيا ويصب على بدنه ماء الفاتر صبا متواترا ويخرج سريعا الباب الثامن
في تناول الطعام ووقته ومقداره وما يحتاج تقديمه وتاخيره وترتيبه يجب ان
يكون تناول الطعام عند استدعاء الطبيعة وخلو المعدة ويجتنب عن تناوله
اذا كان الامر بخلافه وبان لا يستدعي الطبيعة او يكون المعدة ممتلئة فان ذلك
يتولد منه الامراض التي تكون من جهة الامتلاء كالصرع والسكتة ويجب ان يقدم
الطعام السريع الهضم على الطعام البطيء الهضم لان ما يسرع هضمه متى تاخر ذاب
قبل البطيء فان لم يجد مسلكا تعفن وفسد وافسد بفساده ما تحته فالواجب تقديم
ما هو ارق على ما هو اغلظ مثلا يقدم الماست واللبن وما يجري مجراهما على الامراق
ويقدم لحوم الغنم على لحوم البقر والهريسة واما انواع الحلواء فكلما اتخذ من السكر
ودهن اللوز والدقيق يقدم على ما اتخذ من النشا والسمن وعلى هذا ما اتخذ من التمر
والسمن والفانيد ويجب ان يكون ترتيب الطعام من اوله الى اخره على هذا المثال فيبدأ
اولا بالخبز والملح متابعة لسنة النبي صلعم انه قال شفاء لكل داء ثم الاسفيذباجات
لما فيها من كثرة الغذاء ثم الاشياء الحامضة ليهيج الشهوة ثم العلا ما لما فيها من لطف
الرطوبات ثم الحلاوي ويجب ان يكون الحلواء اخر الاشياء لتغلق والطف هضمه
الباب التاسع في الشراب وانواعه وبيان منافعه ومضاره وكيفية استعماله
وما يعمل به وعلاج الخمار ويختلف انواع الشراب باختلاف المواضع والتدبير
فان كل ما كان عمل الشمس فيه اكثر يكون اسخن وما يكون اقل يكون ابرد وزعم الاطباء
ان طبيعة الشراب العنبي حار رطب والمطبوخ منه احر وايبس والزبيبي اقل حرارة
من العنبي وذلك لاكتساب الماء وخبائث من الزبيب من قبل قوة حره وقشره

من البلاد الحاره

والمطبوخ منه اكثر والعتيق الابيض اقل حرارة واكثر رطوبة وخاصة اذا كان في البلاد الباردة فانه مبرد ومرطب والاحمر منه اكثر حرارة خاصة اذا كان في البلاد الحاره واقوى الشراب واسخنه الاصفر اللون الصافي البراق الزكي الرائحة المر الطعم الا انه اقل غذاء وترطيبا والشراب الذي يميل الى الحلاوة اكثر غذاء والذي يميل الى المرارة يصلح للابدان الحارة فصاحب الاعتدال يشرب العتيق منها او الجمهوري الصحيح الطعم مقدار اربعة ارطال او خمسة ارطال وصاحب الصفراء يشرب من الشراب الذي يميل الى المرارة والمزه وصاحب البلغم يشرب من الشراب المطبوخ الصحيح الطعم الزكي الرائحة والعتيق منه اجود وصاحب السوداء يشرب من الشراب المطبوخ الحديث الذي يميل الى الحرارة واما منافع الشراب فمن خاصيته انه يولد الدم الصافي ويهضم الطعام وينفذ الغذاء الى العروق ويغسل الاوساخ من مجاري البدن وينشط النفس ويشجعها ولها سوى هذه المنافع منافع كثيرة الا انا اكتفينا بهذا مخافة التطويل ومضاره اذا نهك الانسان في شربها او شربها على الامتلاء او شرب من الاشربة الغير الصحيحة فان ذلك يورث انواعا من العلل الصعبة ذكرناها فيحتال على اصلاح فاصحاب الاعتدال بالرمان والتفاح والسفرجل المر واصحاب السوداء بالزبيب الطائفي المنزوع العجم والتين البستي وصاحب البلغم باللوز المر المملح والفندق والملح النفطي وصاحب الاسهال بالطين الارمني والكندر والكشك والطين النيسابوري وصاحب الطبيعة اليابسة بالعنب الابيض والزبيب المنزوع العجم والسكر الاحمر وصاحب خشونة الصدر باللوز الحلو المقشر والصمغ الكثيرى مع العنب الحراحي ذكر الخمار وعلاجه اكثر الخمار يكون من كثرة الشرب مع كثرة الاكل مالا تقوى الطبيعة على هضمه فيحدث منه غشي وقلق وصداع ودوار في الراس وعلاجه متى علم ان في معدته بقايا طعام او شراب لم ينهضم بعد الشرب شربة من السكنجبين مع شيء من الماء الحار ويتقيأ بعده ويحسو من الاشربة الحامضة كشراب الرمان وشراب الحصرم وشراب الريباس وشراب

حماض

حماض الاترج ويمشي ساعة في البساتين ويشم من روائحها ويتحف الطعام ثم يدخل الحمام ويصب على راسه ماء فاترا او ماء يغمر اطرافه ويدلكه ويتناول عقيب خروجه من الحمام من المزورات الحامضة او المزة كالخلية والرمانية والحصرمية وان وجد في نفسه بقايا فتور وكسل يحتال لساعة النوم فيذهب عنه ذلك الفتور والكسل

الباب العاشر في حد النوم ومنافعه وكيفية استعماله النوم سكون الحواس الخمس واشتغال الطبيعة والمشاهدة بما في قعر البدن من المواد وغيره ويكون تولده من البخار الحار الرطب الذي يرتفع من المعدة الى الدماغ فيغشاه ويمنعه من فعله كالغيم الذي يصعد من الارض الى الهواء الخارج فيغشاه ويمنع ضوء الشمس فيمنعه من تكميل فعله وعلى قدر ارتفاع هذه الرطوبة يكون طول النوم وقصره ويجب ان يكون القيلولة في الربيع والصيف اكثر منه في الخريف والشتاء وذلك لطول النهار وقصر الليل ولكن استعماله بقدر الحاجة والعادة وعقيب الرياضة ولعب الصولجان وغيره وبعد انحدار الطعام الى اسفل المعدة وينام في مكان معتدل الهواء والضياء وينام اولا على الشق الايمن مقدار ساعتين او ثلث فان دعت الحاجة الى الانقلاب على الشق الاخر فعل وان عطش فلا يسرع الى شرب الماء البارد بل يشرب صاحب الاعتدال الشراب الممزوج بالسكنجبين السكري وصاحب الصفراء يشرب ماء الرمان المز وشراب الرمان والتفاح والريباس وصاحب السوداء شراب العسل الممزوج بماء الميبه وصاحب البلغم شراب العسل بالافاويه والشراب الصرف

الباب الحادي عشر في الفصد والحجامة ومنفعتهما والدلائل الموجبة لهما واختيار الايام والمواضع الموافقة لهما وما يستعمل فيهما من الاطعمة والاشربة بعد اخراج الدم بالفصد والحجامة فان كانت قوة البدن قوية كان في ترك اخراجه ساعة خطر عظيم لما يعرض فيه من العلل ويستدل على غلبة الدم وهيجانه بحرارة البدن وثقل الراس مع ثقل وخاصة وقت السجود واحمرار الوجه والوجنتين والعينين وحلاوة طعم الفم فان كانت العلامات في البدن كلها تقتضي الاكحل وان كان

في اعالي البدن تفصد القيفال وان كان في اسافل البدن او الكبد او الرية
تفصد الباسليق وقد قلنا ذكر ما تفصد من العروق فان هذه العروق وان
كان في فصدها منفعه فان منفعتها لا تبلغ ما ذكرنا وتركنا ذكرها للايجاز والاختصار
ويختار للفصد يوم معتدل ويكون عنده من انواع الرياحين ويكون القمر
في ذلك اليوم في برج هوايي متصل بكوكب سعد ويكون ما فصد ذلك الثور و سنبلة
ذلك في احسن الاعمال اذا بلغنا الى موضعه ويكون المبضع حادا جدا او تشد
العضد فوقه اربع اصابع مضمومه شدا معتدلا فان احتيج الى اخراج الدم
الكثير او كان الدم كدرا فتح فتحا واسعا وان اراد ان تخرج بمقدار يفتح
فتحا معتدلا لاما يلا ليسهل الخامه وسل الرعاده بماء الورد والكافور لتسكن
الحراره ويشرب بعضه من ماء الرمان والتفاح ويحذر من شرب السكنجبين
على خوف من الغشي والسعض النيمبرشت او الشوي وماء اللحم ويستعمله الخامه قبل
التشريح فان ذلك يكون وبالا على الطبيعه ويقتصر ذلك اليوم على شاولي
الرمانه واخذ المزورات الحامضا او المزه ويشرب ان لم يكن به حراره
ولا حمى من الشراب الممزوج وفي الحجامه فانها تستعمل عند الصداع من
جهة الدم او وجع الضرس تستريح منه مع الماء البارد وذلك مع ورم اللثة
او الحدم مع احمرار بياض العين ويجب ان يكون الحجام خفيف اليد جيد الالة
ويمص الموضع بالمحجمة مصا كثيرا ليسحدر الموضع ويقل الوجع ويوضع على
الموضع بعد الفراغ منه من الورد الناعم المسحوق والصندل الباب
الثاني عشر في الاسهال ومنفعته وتدبير كل استفراغ ولكل خلط وعلامة
دلايل الصفراء صفرة اللون ودوار الرأس سيما عند خلو المعدة ومراره
طعم الفم واحتكاك البدن في يبس وغشي وجشاء دخاني يرتفع من الحلق
وصداع خفيف وقلة شهوة الطعام وكثرة العطش ويبوسة الفم
ويكون قوة هذه الاعراض وضعفها على قدر كثرة المادة وقلتها ومتى
كثرت الدلايل على غلبتها فليشرب شربة من هذا المطبوخ هليلج اصفر

عشره دراهم بليلج واملج من كل واحد ثلثه دراهم شاهترج سبعه دراهم
اجاص وعناب من كل واحد عشرون عددا تمر هندي عشره دراهم خلوس
خيار جنبر سبعه دراهم ترنجبين او جلنجبين طبرزدي عشرون درهما سبستان
يابس ثلثه دراهم يطبخ على الرسم وهي شربه فان تعذر عليه شرب هذا
المطبوخ شرب شراب الاجاص او شراب الورد المكرر المقوي او
شراب التمر الهندي ويقتصر على الاطعمه والاشربه التي ذكرناها في باب
الفصد ذكر دلايل المرة السوداء كمودة اللون وبشاعة طعم الفم وحموضته
وفكر سوء وقلق وغم واهتمام من غير سبب ووقوع احلام رديه فمتى كثرت
هذه الدلايل شرب هذا المطبوخ هليلج كابلي عشره دراهم افتيمون خمسه
دراهم تربد درهمان زبيب طايفي عشره دراهم يطبخ وهي شربه فان
كره من شربه شرب هذا الحب افتيمون درهم تربد نصف درهم غاريقون
ثلث درهم ايارج نصف درهم وهي شربه ويكون غذاوه من الاسفيذباج
والعلاما وماء اللحم ويجتنب من الحموضات وجميع ما يتخذ من الالبان
ومن لحم البقر والسمك سيما المالح منه والنمكسود ومن الحبوب الماش
ومن البقول الكرنب والكرفس هذه دلايل البلغم كسل وفتور وبياض اللون
وسماجة طعم الفم مع رطوبة وقلة العطش وكثرة النوم الذي يكون داعيا
ومن ظهرت منه هذه الدلايل فليشرب هذه الشربه هليلج اسود عشرة
دراهم بليلج اصفر خمسة دراهم تربد درهم زبيب طايفي خمسة عشرة دراهم
اصل السوسن درهمان يطبخ وهي شربه فان كره شربها شرب هذا الحب
ايارج درهم تربد نصف درهم شحم حنظل غاريقون من كل واحد
ربع درهم ويكون اكثر اطعمته القلايا والطبيخات بالفراخ والعصافير
والطيور البريه ويكثر في هذا القدر التوابل والابازير الحاره اليابسه
ويهجر الاشياء البارده الرطبه من الاطعمه والاشربه وغيرها ما دامت

هذه الدلايل واذ قد بلغنا هذا المبلغ فاما بقرب القول في ذكر الاختيارات بمقدار
ما يليق بغرض كتابنا ذكره مجملا ليكون الرسالة مشتملة على جميع ما يحتاج اليه في خطط الصحة

الباب الثالث عشر في ذكر اختيارات الايام اجود الاختيار في جميع الاعمال
من قبل احكام النجوم ان يكون اذا كان القمر في البروج والدرجات الموافقة
لذلك العمل ويكون متصلا بالسعود بريا من نظر النحوس والمجامعة معهم فانه
متى كان شاملا ما وصفته فالاختيار في غاية الجودة وان كان بخلاف ذلك كان
الاختيار رديا ودليل على خلاف ذلك الامر واستعاصته فسبيل الفصد والحجامة اجوده
اذا كان القمر في البروج الهوائية سوى الجوزا ويكون ناقص النور والجوزا
صالح للحجامة وفي شرب الدوا المسهل يشرب اذا كان القمر في الحمل والثور
وفي امساك البطن يعالج والقمر في البروج ذوات الاجساد ما خلا السنبلة
وفي قص الاظافير يكون القمر في بيت الزهرة والمريخ وفي دخول الحمام اذا
كان القمر في البروج ذوات الاجساد بعد ان يكون سعودا والركوب للصيد
يختار اذا كان القمر منصرفا من كوكب ويكون ذلك الكوكب مشرفا على الكواكب
التي يتصل بها القمر ويكون الطالع احدى بيتي المريخ ويكون المريخ سليما من الرجوع
والاحتراق وفي لعب الصولجان وغيره من انواع اللعب بالكرة القمر
في البروج المنقلبة وفي لعب الشطرنج والنرد من الجهة التي يكون القمر في تلك الجهة
واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم المقال حامدين لله العليم الحكيم مصليا على رسوله
النبي الكريم واله ذوي الخلق العظيم والفيض
العميم والحمد لله رب العالمين
برحمتك يا ارحم
الراحمين

تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمد الاحد احمد بما مجده سيد ما سيد اعلام الاسلام سند اهل الكلام فخر الكلام بالكلام ٢٠
غياث الانام فخر الايام هادي قاطبة الانام الى دار السلام فاجعلنا بهدايته
مسرورا وبعنايته واعانته في نصر شرعه منصورا عليه الصلوة والسلام وآله الكرام
وصحبه العظام ما تناوب الليالي والايام وبعد فان الفقير الحقير غياث المشهور
نقول هذه رسالة مشتملة على لمحات ملقبة بلمعات كاشفة لظلمات
احدثها وحدث بها سلطان خيال مظهر سوء المقال مظهر اسم الجلال منشئ
عن احوال اقوال تحكيها في العالم نفي علم حدوثها وقدمها فحصلت اولا خبر كل
بحث مقال ثم اختبرت اقوالها ووردت عليه بهذا ما رد عليه وقبل الاختبار
نحن عن اصل تثبت الاقدام وتزيل الاوهام فنقول اطبق الانبياء المقتبسون
من انوارهم وهم العظام من قدماء الحكماء وكافة اعلام اهل العلم والكلام من
الملل واكثر العقلاء من اهل النحل على ان العالم وهو علم لكل ما سوى الله تعالى خالق
العالم بكماله حادث وما يدل على هذا على ما احسب واري امور الاول ما اشير
اليه آنفا وذلك اني اوضحت في مقالة سميتها بدليل الهدى كيفية صدق الانبياء
في كل مقال ولزوم الايمان بهم وباخبارهم في كل حال حيث اطبقوا على الحدوث
كان الحدوث حقا الثاني ان القوة القدسية بانه محقق والحدس محقق (والحدس)
حققها الحكماء النظار بالدلايل والانظار وكافة الانبياء وكثير من العرفاء
والحكماء ارباب القوة القدسية واصحاب النفس الحدسية وهؤلاء عرفوا
باشراقهم وحدسهم ان العالم حادث واخبروا بهذا اخبارا صادقا
حقا الثالث ان كافة العقلاء سيما الانبياء والحكماء والعرفاء والعلماء
وارباب الملل واصحاب الاهواء والنحل اتفقوا على ان الله تعالى مريد
وان كل ما يوجده انما يوجده بارادته واعلام اهل الكلام بينوا ان القديم
لا يستند الى المريد المختار وان كل ما يوجده فاعل بارادته فهو حادث
فنقول كل ما اوجده الله تعالى اوجده بارادته وكل ما اوجده بارادته

فهو

كان

فهو حادث فكل ما اوجده الله تعالى حادث ولا يستند القديم الى الحادث
وليس سواه آخر خالق فكل ما سواه حادث ولا يتوهم ان ما اشرنا اليه لا يفيد
اليقين لكونها نقلية فانها مبنية على اصول ممهدة عقلية والحق ان العقل المبني
على العقل المؤيد بنور العلم الحق والحكماء الذين لا يبعدون عن الحكم العقلي
كثيرا ما يبنون علومهم على ما يستفيدون من ارباب القوة القدسية وعلى المقدمات
الحدسية كما لا يخفى على من تتبع علومهم وحكمهم واحكامهم وفي رسالتنا دليل الهدى
وساير تعليقاتنا لهذه المقامات هذا ولا بأس بتبيين المقدمتين المعتمدتين
في الدليل الثالث بوجوه مقنعة مقنعة لاهل الصناعة باذعان اصحاب الصناعة
اقناعا بالمصادرات في الحكميات كالهندسيات فنقول اما الصغرى وهي ان الله تعالى
فاعل مريد يفعل كل فعل بارادته فبعد ما قد مر من اطباق الانبياء والعلماء
والحكماء والعقلاء على هذا امور خطابية اقناعية مقنعة منها ان هذا الحكم
كانه فطري مركوز في الطبايع كلها على ما يظهر من كل احد حين السؤال منه
والدعاء ولو لم يكن الاعتقاد منعقدا على هذا ولم يكن كونه تعالى فاعلا بالارادة
مجزوما به لم يكن للسؤال منه والدعاء وجه بل نطلب على قلبي حاجة من شئ غير
شئ بل نقول هذا مما يتفطن له الحيوانات حكى الامام العلامة الرازي عن
بعض الاصدقاء انه قال كنت في فلاة رايت فيها غدرانا عن الماء
فذهب اليه ظبية كانها كانت تشرب منها الماء فلما وجدته خاليا رفع راسها
الى السماء كانها تتضرع وتسأل ثم لبث قليلا حتى اتى غمامة ماطرة فامطرت
وملات الغدير فشربت الماء وذهبت وروي ان واحدا من الصيادين
قال اني وجدت بقر وحش معه عجل صغير يشرب اللبن من ثديه فعدوت
اليه فهرب البقر وابقى العجل فاخذته ولما انقلب البقر وراى ان عجله بيدي
اضطرب واقبل الى السماء كانه تتضرع وتسأل ويدعو فحصل لي من غير سيري
حيرة فخليت وخلص العجل وعاد امه وذهبت به ومنها ان كل عاقل
عارف يعرف بفطرته ان المريد اتم واكمل من الموجب وانه لا يكون المخلوق

٢٠

الكل من الخالق ونظرا الى كثير من المخلوقات كالانسان والحيوان مريد فيكشف
لا يمكن خالق الكل مريدا ومنها انه تعالى عالم الفاعل الكل بالكل فلو لم يكن مريدا
كان المجبور وهذا المحذور عند ارباب الشعور ومنها اختيار الحيوانات في الاشتغال
ومنها ما هو المشهور من الامام جعفر الصادق عليه الصلاة والسلام حيث امر بضرب منكر الخالق
وارادته ولم يخلصه بالسؤال حتى صار مايوسا عن الامام ع فبعد ذلك امر بتخليصه
فسأل عنه قائلا بعد اليأس هل كان لك رجاء خلاص من احد من غير بني آدم
قال بلى فافاد عليه كان رجاؤك من الله الفاعل المريد الرؤوف بالعباد ومنها
ان الذي له فطانة وشعور اذا كان له شعور بتشريح اعضاء الانسان وسائر الحيوانات
وباوراق النباتات والاغصان وما فيها من بدائع التراكيب والصنائع واختلاف
الطبائع والاشكال والالوان مع اتحاد الاركان لعروقها واختلافها بعدها وتركيب
الامزجة والخواص في الالوان وما فيها من الاثار العجيبة الغريبة ومطالعتها يجد ما فيها
علم جزما حتما بانها صادرة عن حكيم عليم قادر بارادة ورعاية مصالح ومنافع
وانها لا يمكن فعلا لفاعل غير مريد ولا عالم وشاعر فان الفطرة الصحيحة والطبيعة السليمة
حاكمة عالمة بانها ليست من افعال الطبيعة ولا فعل فاعل غير مريد وان ذلك المريد
العالم الشاعر القادر هو الله سبحانه وتعالى وان عاند معاند جهالة وعنادا انه
يحتمل ان يكون غيره فلنعلم ان الله تعالى واحد وغيره ممكن مخلوق له وانت خبير بان الخير
خير من غير الخير والكل واتم وافضل ولن يكون مخلوق خيرا من خالقه ولا اكمل ولا اتم
ولا افضل وايضا كما ان الفطرة الصحيحة حاكمة بان هذه الافعال المتقنة لا تصدر
عن غير مريد تحكم بان هذا المريد لو كان ممكنا لا تصدر الا عن مريد ونعلم ايضا
ان ما اول الارادة بالعناية فعنايته ورعايته لاجل الالحاد والجحود وخروج عن
العقل والشرع والعرف واللغة ومخالفة النصوص والضروريات وكثير من البديهيات
فان العناية بعد العناية آيل الى الايجاب والجحود وصدور غير مسبوق بشعور نحو ان
يقال سقط من علو شيء بالعناية راضيا ولا يكون عاقل راضيا بان يكون فعله من هذا
القبيل والله يحق الحق وهو يهدي الى سواء السبيل ولا سبيل الى ما فيه صدق مقدم

الشرطية

الشرطية غير لازم ولا يمكن المريد من ترك ما فعل ومع هذا الصدق انه ان شاء ترك فان
ترك مثل هذا اولى باولى النهى سيما وقد اهتدى الى شارع الشريعة الغراء ولا يذهب
عليك ان هذه مغلطات ومطامات فانها عند ارباب البصائر تمويهات وشبهات
والحكماء كثيرا ما يسلكون هذا المسلك اما ترى رئيس الحكماء ارسطاطاليس كيف استدل
على بقاء الروح بان الناس يزورون الموتى واما الكبرى وهو ان القديم لا يستند
الى المختار فبعد ما مضى من انه قرره اعلام اهل الكلام بذلك وجها متضحا وان لم يخل
بعد عن خلل وهو انه اذا صدر قديم عن فاعل بارادة كانت تلك الارادة قديمة
وقد ثبت ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيكون عدم تلك الارادة ممتنعا وذلك مستلزم
لان لا يكون الفاعل متمكنا من فعله وتركه فلا يكون ايجاده بارادة ولم يكن الفاعل مريدا
اذ المريد هو الذي يتمكن من فعل المراد وتركه هذا واما الدلائل المشهورة المذكورة
في كتب اصحاب الكلام فانها بالتمام غير تمام في المرام فانها لو تمت لدلت على حدوث
الاجسام وانحصار الممكنات في الجسمانيات محل بحث وكلام المحقق العلامة نصير الدين
الطوسي حيث اراد الاتمام وقال في تجريد الكلام الواسطة غير معقولة ولا يخفى على الاعلام
انه غير مفيد ولا تمام فانه حكم بلا بينة ولو سلم فلا نسلم ان كل ما لم يكن جسمانيا يكون واسطة
حتى يلزم من نفي الواسطة نفي كل مجرد ممكن هذا ثم اقول يمكن اتمام هذا الكلام بحيث
وذلك بان يقال المراد بالعالم ما يعلم به الصانع والمجرد الذي لم يظهر لنا منه اثر
لا يعلم فلا يعلم به الصانع فلم يكن من العالم فالعالم اما جسمانيات او نفوس مجردة
او عقول ظاهرة الاثار فيما رأه من الجسمانيات وقد ثبت ان الجسمانيات كلها حادثة
والنفوس حادثة بحدوث الابدان والعقول المؤثرة فيها ان كانت قديمة لكانت
قبلها معطلة وقد قرروا انه لا معطل في الوجود والحاصل ان الموجود اما جسماني
او مجرد والمجرد اما نفس او عقل وقد ثبت ان العالم الجسماني واحد وهو الذي يكون فيه
والاجسام والجسمانيات كلها حادثة على ما مر والنفس انما توجد وتحدث بحدوث
البدن وقد وردت الاخبار على ما رواه الاحبار مخبرة عن الله تعالى ما خلق خلقا
معطلا وعبثا لم يظهر منه شيء في هذا العالم الجسماني فلو كان في الوجود مجرد قديم لم يظهر

في هذا العالم قبل وجوده شيء فيكون تعالى عبثا ومعطلا فهذا وجه يظهر من كلام اهل الكلام
والاسلام الراوسين للاخبار المستحسن للسير والاثار ويظهر من اهل الحكمة بقول
اطبقوا على انه لا فضل في هذا الوجه وارادوا بالفضل على ما صرحوا به ما لم يكن مشابها
ولم يدل على وجوده في هذا العالم الجسماني شاهد ولهذا ما تقدوا عن الافلاك السموات
التسعة ولا عن العناصر الاربعة ولا عن العقول العشرة التي دلت الدلايل على وجوده
من احوال هذا العالم عليها بزعمهم ولما كانت تلك الدلايل مدخولة غير مفيدة لدعواهم
لم يثبت بها عقل فالعقل فضل والفضل غير ثابت والمجرد الذي توهم كونه واسطة
عقلا كان او غيره كان فضلا حيث لم يدل عليه دليل فلم يكن ثابتا ولعل المحقق بعد
ابطال دلايل العقل نظر الى مثل ما اشرنا اليه فحكم بان الواسطة غير معقولة واراد
ان العقل لا يثبتها حيث لا دليل عليها ولم يرد انها غير محتملة فلا يرد ما يرد على ظاهر
قوله والواسطة غير معقولة نعم الاظهر ما اشرت اليه من ان الواسطة لو كانت كانت
مظهرة اشراق لعلمه وارادته تعالى وبها ثبت ما ازدناه فهذا ضرب من الاقناع
يكشف به عن جمال اجماله القناع ويعلم انه يستفاد من جميع اقوال ارباب الملل
واصحاب النحل ومن كتاب الملل والنحل ايضا في غير موضع ان القول بقدم العالم
حدث بعد ارسطاطاليس واتباعه بعض تلامذته كالاسكندر الافروديسي وثامسطيوس
وفرفوريوس فان قدماء الحكماء القدماء صرحوا وبرقلس من المتاخرين المنتسب الى افلاطون
صنف كتابا في قدم العالم واورد فيه شبها والمتاخرين من المتفلسفين قلدوه
والافاضل الحكماء القدماء كانوا متفقين على الحدوث ثم بعد الاحاطة بهذا الاختصار
فنقول قال هذا الحبر المتبحر المتجبر فلنشرع في المقصد مستمدا من ولي الجود فنقول
ذهب اهل الملل الثلث الى ان العالم وهو ما سوى الله تعالى وصفاته من
الجواهر والاعراض حادث اي كان بعد ان لم يكن بعدية حقيقية لا زمانية فقط
بمعنى انها في حد ذاتها لم تستحق الوجود فوجودها متاخر عن عدمها بحسب الذات
كما تقول الفلاسفة ويسمونه الحدوث الذاتي على ما نبين هذا الحدوث على وجه
تفردنا به تاخر الوجود عن العدم من بحثا وردناه في حاشية شرح التجريد الجديد

وذهب

وذهب جمهور الفلاسفة الى ان العقول والاجرام الفلكية مع نفوسها قديمة ومطلق
حركاتها واوضاعها وتخيلاتها ايضا قديمة فانها لم تخل عن حركة ووضع وتخيل جزئيات
الحركة وبعضهم يثبتون لها بسبب استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل
وحدوث ما يناسبه لها وتشبها بها الكامل من جميع الوجوه كمالات بعض على نفوس
من المبادي لكن محققيهم على ما ذكره ابو نصر وابو علي في تعليقاتهما نقلا عن ارسطو
ذهبوا الى ان المط لها نفس الحركة وهناك التشبه بمباديها فانها بالفعل من
حيث الذات وساير الصفات الا فيما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية
فانها لا تحتمل الثبات بالتشخص فاستحفظ نوعها بما للتشبه بالمبادي التي هي
بالفعل من جميع الوجوه ولما كان التشبه لازما للحركة جعلها الغاية المط بالتشبه
اللازم والعنصريات موادها ومطلق صورها الجسمية والنوعية ومطلق اعراضها
قديمة عندهم لا اقول ان الصورة الجسمية بشخصها قديمة عندهم لان مذهبهم
انه بالفك يتقدم الصورة الواحدة وتحدث اثنان وبالاتصال المنفصل يعدم
الصورتان وتحدث واحدة نعم الاشراقيون منهم ذهبوا على بقاء الصورة
الجسمية مع طريان الاتصال والانفصال واما النفوس الناطقة الانسانية
فبعضهم قائل بقدمها وربما ينقل عن افلاطون وهو مخالف لما نقل عنه من حدوث
العالم والمشاءون منهم ومعظم اتباعهم على حدوثها ومن يشتغل بالكلام على
والابهام في ذلك المطلب على وجه يعد ذو الفطرة السليمة والفطنة القويمة لا يجرد
الجدال كما ارتكبه اكثر من تصدى لرد كلامهم من ايراد المناقشات الواهية
والمسموع البعيدة عن العقول الداهية بل بتحقيقات رائقة يركن اليها النفوس
الزكية وتدقيقات فائقة يقبلها الطباع الذكية اعني الذين يعرفون الرجال
بالحق لا الحق بالرجال ويحررون المقال بالمدرس لصاحب بلا تقادم الاجيال
ولا يلتفتون الى وساوس اهل الجدال وهواجس اهل القيل والقال والله ولي
التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق اقول انه يهدي الى سواء الطريق من هو
ناصر شرعه منصور فانه يمحو باشراق انوار من النور ظلمات شواكل الغرور

فاقول فيما سرده هذا المحقق المذكور امور منها انه غلط وخلط وخبط في تقرير الدعوى
انكار عنه المعزي وتحرير الدليل العليل عليه فقرر في الدعوى امورا كل ذلك لم يمكن
لكنه وذلك انه التقط كلمات مختلفة متفرقة في مواضع متفرقة فجمعها وجعلها دعوى
واحدة ونسبها الى الحكماء مشعرا باتفاقهم عليها ولم يشعر بانها ليست دعوى واحدة
ولا حكم واحد لحكيم واحد ولا مما اتفق عليه الحكماء ولو كانت دعوى واحدة لكانت
لها دليل يغني كلها وكذا بل الدعاوي متعدده لكل واحد لو احد ولا على ما حسبه
دليل تم او لم يتم ومنها انه قيد البعدية بالحقيقة وحسبه محصلا للحدوث الزماني
ولم يشعر بانه لا يفيده اذ البعدية كالقبلية في معانيها الخمس حتى تم الامر سلبي
الذي جعله تفسيرا وحسبه جامعا وتبيينا لا معنى له ولا يحصل به البعدية الزمانية التي
هو بصدد تبيينه وتحصيلها فان الطبيعة والرتبة والشرفية كالزمانية غير ذاتية
ثم قوله وجودها متاخر عن عدمها بحسب الذات يشعر بانه لم يعرف معنى
التقدم الذاتي والذي بحث عنه بالبحث الدقيق في حواشيه على شرح التجريد
فان المتاخر بحسبه ما تاخر عن سببه المتقدم لا عن العدم فحركة اليد مثلا متاخر
عن حركة اليد بالذات لا عن العدم بل تاخرها منه زماني ومنها انه توهم ان
المحققين من الفلاسفة ذهبوا الى ان مطلوب الفلك من حركتها حصول الحركة ونسبت هذا
الى الشيخين نقلا عن ارسطاطاليس وهذا توهم نشا من سوء فهم كلامهم وعدم
التفطن بمقصدهم ومرامهم بل دعواهم على ما هو الظاهر من اشاراتهم وتلويحاتهم
وتصريحاتهم وهو التحقيق عندهم هو الذي نسبه الى غير المحققين كيف وقد صرحوا
في غير موضع بان الحركة لا يمكن مقصده وغرضها بالكمال الاول بل مودى كلامهم
ومحصل مرامهم ان النفوس الفلكية بالقوة في التعقلات والارادات الجزئية
واجرامها في الاوضاع واختلاف حالات الحركات فكل وضع معد لتعقل
ثم اراده وكل تعقل واراده معد لوضع فتقسم في الاجرام الحركات وفي النفوس
الارادات والتعقلات فالاجرام الفلكية في حركاتها مستكملة بالكمالات
النفسانية والجسمانية والمقصد الاقصى هو التشبه بالمبادي العالية وعلله

وحسبه

وحسبه مخالفا لكلام اهل التحقيق على ما عده رصدقه موافقا غير مخالف لتحقيق اهل التحقيق
وما اشار اليه نقلا عن الكمالات التي نصه على النفوس لو سلم انها غير التصورات
والتعقلات والارادات فلا نم انها ليست من توابع الحركات وتجدد الاوضاع
قال انهم استدلوا على قدم العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود وكل ممكن
موجود فله علة موثره فموثر العالم لا بد ان يكون قديما او ينتهي الى موثر قديم
ولا يخلو من ان يكون هذا الموثر القديم مستجمع في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره
فيه اولا وعلى الاول يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن الموثر التام
وعلى الثاني يحتاج الى شرط او حادث وينقل الكلام اليه ويقول اما ان
يستجمع موثره القديم في الازل جميع شرائط التاثير فيه اولا وعلى الاول
يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم التسلسل وانت تعلم ان هذه المقدمات محرره تمامها ثبتت
في مذهبهم على ما فصلناه العالم بعد تسليمها تثبت القدم في جنس الحوادث
وانما يثبت ما فصل من مذهبهم بان تضم الى ذلك ان الحوادث لا بد ان تستند
الى مادة مستعدة او الى حركة سرمدية ثم يثبت ان المادة والجسم هو موضوع
تلك الحركة ولا يمكن صدورها عن المبدا الاول بلا واسطة بناء على انه
واحد من جميع الوجوه والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متاخره
في الوجود عن الصورة فلا يكون صادرا اول والصورة المشخصة متاخرة
عن الهيولي بواسطة الشكل الذي هو مشخصها وان كان مطلق الصورة
مقدما عليها فلا يكون ايضا صادرا اول والاعراض ظاهر انها لا تكون صادر
اول فيكون الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو المسمى بالعقل الاول
ثم يردف بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا يثبت شي من تلك المقدمات
ادعيها من المسموع الظاهر ما لا يخفى على المتدرب ثم التفصيل الذي ذكروه
في ترتب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود مما لم يقيموا عليه
دليلا يفيد ظنا او يقينا بل انما ساقوه تخمينا وقد قرر بعض الافاضل هذا
الدليل بوجه اخر وهو ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود فله موثر بالضرورة

[illegible]

فمؤثر العالم لايخ اما ان يكن قديما او حادثا وانه بسيط والا لاحتاج الى مؤثر آخر
وهكذا فيلزم التسلسل المح فتعين ان مؤثره قديم فاذن لايخ اما ان يستجمع في الازل
جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا وعلى الاول يلزم تاثيره فيه في الازل والا
يلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح فيكن قديما والا يلزم الايجاد بلا وجوب وهو
غير معقول وعلى الثاني لابد ان يتوقف تاثيره على شرط حادث يحتاج الى مؤثر
قديم لما ذكر فاما ان يستجمع مؤثره في الازل جميع ما يتوقف عليه تاثيره فيه اولا والثاني
يستلزم التسلسل المح والاول يستلزم قدم العالم وهو مح وان يكن مؤثر العالم مستجمعا
في الازل جميع شرائط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم المطلوب اعني
قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما ان لا يكن له اثر او
يكن له اثر قديم وحين كان العالم اثر القديم يلزم ان يكن قديما ثم اورد هذا
الفاضل على الدليل النقض بما اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم
العالم فقد سلموا ان فيه حوادث كيف والحوادث اليومية مما لا يمكن انكارها من عاقل
فنقول لها مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكن قديما او حادثا الى اخر ما ذكرتم من المقدمات
فيلزم ان يكن الحوادث قديمة ولا يقول به عاقل ثم قال فان قيل مقدمات الدليل
انما تجري في الحادث الذي لا يكن له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود
بان لا يكن له شروط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن العلة التامة
او يكن له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المح هو هذا التسلسل عنده
واما على ما ذهب اليه من صححه جواز صدور الحادث عن القديم بواسطة
حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى الحركة السرمدية
بان يكن للحادث مادة قديمة اما هيولى كما للاجسام الحادثة او محل لها كهيولات
تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة وكما للاجرام الفلكية لحركاتها
واوضاعها الجزئية وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او بدن
متعلقة كهيولات ابدان النفوس الناطقة ان قلنا بحدوثها فانها تتوارد على
تلك المادة بواسطة الحركات السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة اوجبت الحادث

فاذا

فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث هذا الحادث بواسطتها من المؤثر القديم
فلا استحالة فيه اذ لا دليل على امتناع مثله هذا الدليل لا يتناول الحركات التي جعلتموها واسطة
في حدوث الحادث من القديم ان كانت حادثة عاد الاشكال الى صدورها من
القديم وان كانت قديمة بقي الاشكال في صدور الحادث بواسطتها من القديم بعينه
لانا نقول الحركات الافلاك ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت
صالحة لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها من
القديم ومن جهة الحدوث صارت واسطة في صدور الحوادث من القديم قلنا ما ذكرتم
الربط من وجوه الاول ان القول بتوارد استعدادات حادثة غير متناهية
على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكن سابقا على كل حادث اذ المراد
بالقديم ما لا يكن مسبوقا بالعدم وبالحادث ما يكن مسبوقا به فلا بد ان يكن سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكن له حال يتحقق فيها سابقة
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ لو كان مقارنا مع واحد منها لا يصدق
انه سابق على كل منها بل على بعضها وهو ظ بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث
الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث
وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكن سابقا على كل فرد منها اذ المنافاة
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية ونعلم بهذا البطلان
قولهم بعدم تناهي حركات الافلاك واوضاعها بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة
مع وجود قديم مطلقا اي سواء كان تلك الحوادث على ذلك القديم عارضة له
اولا ومنشأ شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك
الجزئيات ومعرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة
متواردة على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر
على تصورها مفصلا غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما عرف حكمه
ويثبت لها ذلك الحكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة احكامها
فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توارد الحوادث المتعاقبة

الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد منها فهذا برهان متين لا مجال للقدح فيه
الا على طريق المكابرة والعناد هذه كلمات هذا الفاضل بحروفها انتهى كلامه واقول
لعمرك انها الحق الصريح المتحرر انه ما استدل احد من الحكماء والعلماء من المتأخرين والقدماء
على قدم العالم بهذا الدليل العليل الذي حرفه بحروفه والحكماء يعرفون المنطق فاي
حكيم يحكم بان قول العالم ممكن وكل ممكن له موثر فيتبع ان موثر العالم قديم على ما هو
صريح عبارتك ثم ان قدم المؤثر لم يلزم ولم يظهر مما قدمه فكيف قرره وورد عليه
قوله ولا يخفى بل نقول عدم المؤثر انما يلزم لو لزم بعد امور شتى وما الى الشيء منها ولو ثبت
اختل المقصد والمسعى وقوله وعلى التقدير الثاني يحتاج الى شرط حادث محل البحث اولا مانع
ان يمنع ان الذي يتوقف عليه التأثير شرط ولم لا يجوز ان يكون التوقف بوجه اخر
وقوله ينقل الكلام اليه لعل بعد درايته ومن تتبع كلام الحكماء علم انه ما ادعى احد بهذه
المقدمات لاثبات ما افتراه عليهم وليس دعواهم ما سرده وليس هذا دليلهم وقوله
ثم بعد تسليمها ثبت العدم في جنس الحوادث من جنس الحوادث التي احدها بها وقوله
وانما ثبت ما حصل من مذهبهم بان نضم الى ذلك الحوادث انها ليس تحته طائل
ولا يرجع الى حاصل والذي ضمه كانه حسب انه يعل دليل الحكماء على اثبات العقل
ولم يعقل ولم يشعر بانه على ما قرره غير مطابق ولا موافق لما قرره ويحرره وعلى
ما نقله صار مورد الايرادات لعلها لا يرد على كلامهم ثم يبطل دليل العقل في
هذا المرام رواه من غير درايته وانه ما ادعى احد من الحكماء بهذا الاثبات القدم بل
لا ربط بينها وكذا ما نقله من غير معرفة من ترتيب سلسلة الموجودات ثم لينظر الناظر
الى هذا المتبحر الماهر كيف اشنعه عليه ما اورد مما نقله الفاضل وكم بين ما سرده
وما نقله وما قرره وحرره الفاضل واي تحكم على حاصل بان هذا دليل الفاضل ثم
انه كيف يحكم بهذا على ما قال وقد قرر بعض الافاضل هذا الدليل الخ
قال واقول لا يخفى على من له ادنى دربة بقواعد الفلاسفة ان هذا الدليل على الوجه
الذي قرره لا يلائم بقواعدهم فانهم يشترطون في بطلان التسلسل مع الترتب
اجتماع الآحاد في الوجود واللازم على تقدير احتياج الحادث الى شرط اخر

احتياجه

احتياجه الى حادث اخر وهكذا الى غير النهاية ولا يلزم اجتماع تلك الحوادث في الوجود
حتى يلزم التسلسل المستحيل عندهم بل هم قائلون بتسلسل الحوادث المتعاقبة وهذا التسلسل
ليس بمحال عندهم بل هو واقع على مذهبهم فكيف يتصور ان يستدلوا ببطلان
هذا التسلسل على قدم العالم ثم لا يشتبه على من له ادنى مسكة ان قول القديم يجب
ان يكون سابقا على كل واحد من الحوادث ثم لكن قولا اذا كان مقارنا لواحد منها
لا يصدق انه سابق على كل منها بل على بعضها ثم بل يبطل فان القديم وان فرض انه
لم يزل مقارنا لواحد من الحوادث المتعاقبة فهو مقدم على كل واحد من تلك الحوادث
اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك القديم ضرورة ان القديم موجود مع الحادث
السابق عليه بدون ذلك الحادث وهذا الحكم بضرورة العقل شامل لكل واحد واحد
من افراد تلك الحوادث فذلك القديم سابق على كل فرد من تلك الحوادث من غير
ان سبب احالة الحكم عليها عن جميع الحوادث غايته انه سبقه على كل واحد واحد
ليس دفعة بل سبقه على كل واحد منها مع مقارنته لواحد اخر ولا منافاة
بين دوام المقارنة لبعض الافراد والسبق على كل فرد كما توهمه ودعوى المنافاة
بديهية غير بين جدا والعجب من هذا الفاضل انه ذكر في كلامه ان دعوى البداهة
فيما خالف فيه الاكثرون من العقلاء غير مسموعة ثم يدعي البداهة في مثل هذا الدعوى
المخالف لجمهور العقلاء مع ظهور بطلانها وذكر العقلاء التي يلين بخلافه وهذا
الفاضل اولى بان ينسب الى اشتباه حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر
على ادراك الامور الغير المتناهية وانما يدرك الامور المتناهية فيتصور
الحوادث المتناهية المتعاقبة على القديم ويجد ان للقديم حالا ليس فيها مقارنا
لشيء من الحوادث والعقل المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على
ذلك ويحكم بامتناع تعاقبها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة ويحكم بان
كل موجود لا بد ان يكون موجودا في جهة وان ما لا يكون في جهة ممتنع ثم لا يخفى على
الفطن اللبيب ان تقوية اصول الدين لا تحتاج الى مثل هذه الكلمات بل ايراد
مثلها في معرض انتصار الدين يؤدي الى الخلل من حيث ان ضعفاء العقول

ربما يقولون ان اصول الدين مبني على مثل هذه الدعاوي الواهية وهذا كما ان بعض
المحدثين نقل ان بعض الزنادقة وضع احاديث في فضيلة الباذنجان منها كلوا
الباذنجان فانها اول شجرة امنت بالله ومنها ما يدل على ان فيه دواء لكل مرض
وقال انما وضعه ليتوسل به الى القدح في صدق احاديث من شهد الله تعالى بصدقه
ونطق المعجزات الصريحة بنبوته وكمال حكمته وانه اصدق القائلين كما قال الله تعالى
والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ما دام الارضون والسموات ولقد احسن
الامام حجة الاسلام حيث قال فيمن يتصدى لنصرة قواعد الدين بالامور الواهية
انه صديق جاهل للدين اقول لا يخفى على من له ادنى فطانة ودراية ان غرض ذلك
الفاضل ان الدليل الذي استدلوا به على امتناع التسلسل في الامور المرتبة
المجتمعة جار بعينه في الامور المرتبة مطلقا على ما يستصحبه تحكمهم بان كل حادث
موقوف على حادث اخر لا الى نهاية غير صحيح وهو فاسد بجريان دليلهم وعلى هذا
لا يرد عليه الايراد الاول الذي استحله ثم اقول عدم ملايمة الدليل على الوجه الذي
قرره لقواعد الفلاسفة من اشتراط الاجتماع مما لا يحذره والتسلسل الذي سلم
لزومه في الشروط اما لحدوث احاد الحادثة المتسلسلة في مادة واحدة قديمة
واما لحدوثها في مادة حادثة في مادة اخرى ثانية حادثة في مادة اخرى ثالثة حادثة
وهكذا الى غير النهاية كما قرروه من حدوث كل حادث في مادة والاول على رأيهم
مستلزم لمطلوبهم والثاني صحيح عندهم لا يستلزم اجتماع المواد اذ كل مادة على
رأيهم يلزم اجتماعها مع ما يحدث فيها فامتناع التسلسل في الامور المجتمعة ما ينفع لهم
في اثبات القدم على ما قرر في دليلهم على هذه الدعوى وبهذا يظهر انه يقصود
ان استدلوا ببطلان هذا التسلسل على قدم العالم لا يقال يكفيهم في اثبات القدم
الامور الغير المتناهية المترتبة لانا نقول اخذ في دعواهم لزوم قديم مخصوص على ما قرره
هذا المجادل الجليل ولا يخفى على اولي النهى ان لورود هذا الايراد وجوه اخر بل
لا موقع لايراده في نظر المناظر لا يقال يحتمل ان يكون مراده ايراد على الفاضل

حيث

حيث استفاد من كلامه ان الفلاسفة يجوزون التسلسل في الحوادث الغير المجتمعة فكيف
يتصور ان استدلوا ببطلان هذا التسلسل على قدم العالم مما سرده بعد تقريره
ان الفلاسفة اشترطوا الاجتماع وجوزوا التسلسل بدون الاجتماع فكيف يتصور
ان استدلوا ببطلان هذا التسلسل على قدم العالم فقوله فكيف يتصور ناظر الى المقدر
لانا نقول مبنى الايراد سوء فهم المراد وبعد كلام الفاضل ومراده ايراد الايراد
عليه بطل ليس تحته طائل اذ المدعى هو ثبوت قديم مخصوص تحتاج الى ابطال التسلسل
لا في مادة واحدة قديمة مخصوصة وفيما افاده الفاضل من العبارات الى هذا اشارة
واما الايراد الثاني فيجاب عنه من جانبه بوجوه الاول ان وجود الكلي في الخارج
ليس الا وجود الفرد على ما قرره المتاخرون من اخرهم حيث قالوا لا معنى لوجود
الكلي في الخارج الا ان فرده موجود فيه واذا كان كل فرد حادثا لم يكن للكلي في الخارج
وجود غير حادث فكل ما وجد من الكلي في الخارج حادث فمعنى انه وجد في الخارج
قديم مقارن لمادة قديمة ولا ينبه على احد ان هذه السطحيات التي سردها لا تفيده
ولا تنفعه وانما ينفعه او يفيده لو اثبت وجود قديم في الخارج مقارن للمادة القديمة
ولم يثبت ما خيلوا وهمه من الاحتمال بل الاحتمال ثم ضرورة انه ليس شيء من تلك
الحوادث المتعاقبة بقديم فاين القديم الموجود في الخارج المقارن للمادة القديمة
ولو كان لايراد هذا الفاضل جواب لم يكن ما سرده ولم يهتم بما نقلوا واورده الثاني
انه بين في موضعه ان كل ما لا يخلو عن الحوادث حادث والعلماء من المسلمين اثبتوا
بهذا حدوث الاجسام فكذلك المادة القديمة التي توهمها على ما توهمها لا يخلو عن
الحوادث فهي حادثة لا قديمة الثالث ان الدليل المشهور المقرر عند الجمهور
في اثبات الواجب ان جميع الممكنات ممكن فلعلة هذا القائل على منوال هؤلاء
يقول جميع الحوادث حادث فمن يقول بذلك دون هذا عليه بالتوفيق بينهما في
هذا الرابع انه مبني على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت حكم خارجي للكلي فرع
ثبوته لفرده ممتنع وهذا الدليل المتبحر قرر هذا غير مرة في غير موضع اي من
ان كلام هذا الفاضل الرأي للحكماء وصاحب الاشراق وكرمهم وافقه وتبعه هؤلاء

من الحكماء اتفاق العقلاء على انه اذا اعتبر ان حكم الحالي خارجي لكل واحد من آحاد جملة
ولكثير منها كان هذا الحكم ثابتا للكل ومنها على هذا اتمام الكلام في البرهان السلمي
على ما لوح اليه في التلويحات وكثير من الحكميات ولعلهم قيدوا الحكم بالايجابي والحقيقي
في الخارج لئلا يرد نقوض ظاهرة [illegible] ان هذا الفاضل سيصحح بجريان
برهان التطبيق في الحوادث الغير المجتمعة ويستدل بها على امتناعها وهذا المحكي لي
الجليل اخذ هذا منه ومن العجب الذي ليس منه عجب انه مع الاصرار في الانكار عليه
اهمل كلامه وجعل نقوضا عليه وحسب انه مخلص ولم يشعر بان هذا الكلام مشهور
مذكور في كتب الكلام ورد عليه بما سيشير اليه الشارح ما ذكره الامام الرازي ره
من ان الحركة لماهيتها مسبوقة بالغير فلا يتحقق ازليتها الثامن من براهين التضايف
التاسع ما حرره العلامة الرازي في شرحه للمطالع من ان الحوادث التي لا اول لها
ممتنع حصولها وبهذا ابطل بطريق العلوم كلها وقالوا انه احسن من براهين المتناهية
والفاضل العالم حيث نظر الى هذه اجمالا وتفصيلا حكم بامتناع وجود حوادث
مرتبة غير متناهية من جانب الازل في مادة او في غير مادة ثم انه لكلام لم يفهمه
كما فهمه الفاضل من التفرقة بين الملاحظة الاجمالية والتفصيلية فوقع فيما وقع
وحذر عنه الفاضل هذا ومن تامل فيما قررنا وحررنا ونظر فيما اورده ورده
ورد ده ظهر ان هذا المتبحر المتوهم لجلالة شانه وعلو كعبه ومكانه مبطل على باطل
وليس لكلامه طائل ولا يرجع الى حاصل وليس في الآخر دوال لبطال ان
كالعدو الجاهل وفي المثل السائر ان مصادق الحق وان كان مع الجهل
خير من عداوته وعداوة الجاهل اقبح واشنع ثم انه اخذ عن هذا الفاضل
شيئا وان لم يكن الا شيئا حفظ شيئا وغابت عنه اشياء ومن العجب
الذي ليس منه عجب انه اخذ عن هذا الفاضل ما اخذ وساق الكلام بوجه
اوهم انه هو الذي دفع هذا الدليل فقال فالوجه في دفع هذا الدليل
وامثاله اجزاء براهين بطلان التسلسل في ابطال الامور المتعاقبة الغير المتناهية
مثل برهان التطبيق وهو انه لو ترتب امور غير متناهية على نحو [illegible]

غير متناهية

غير متناهية فما فوق الكل ونطبق بين الجملتين فان كان بازاء كل واحد من
سلسلة الكل واحد من سلسلة الجزء يساوي الجزء والكل وان وجد من الكل ما لا يوجد
بازائه شيء من الجزء لزم انقطاع سلسلة الجزء ضرورة ولزم انقطاع الكل لانه لا يزيد
على الجزء الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة ومثل برهان
التضايف وهو انه لو ترتب امور غير متناهية لزم زيادة عدد احد المتضايفين
على الآخر وهو ممتنع اما الملازمة فلان الترتب بين الشيئين عبارة عن كون احدهما
سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية متضايفان فلو ترتب امور
غير متناهية ~~لزم زيادة عدد احد المتضايفين على الآخر وهو ممتنع~~ وابتدأنا من
مبدأ معين سلسلة الى غير النهاية فذلك المبدأ مسبوق غير سابق بالنسبة الى الآحاد
الغير المتناهية ان تصاعدنا في جانب اللاتناهي وسابق غير مسبوق بالنسبة اليها
ان تنازلنا في ذلك الجانب وعدد السابقية والمسبوقية فيما فوق المبدأ او فيما تحته
متساويان ضرورة ان كل واحد من الآحاد التي فوق المبدأ او تحته له سابقية
ومسبوقية في صورة التنازل او مسبوقية بلا سابقية في صورة التصاعد فيزيد عدد
احد المتضايفين على عدد الآخر بذلك الآخر واما بطلان اللازم فلان المتضايفين
متكافئان في الوجود فيستحيل زيادة احدهما على الآخر وعلى هذا الاجمال توهم
ان هذا البرهان لا يجري في السلسلة الغير المتناهية من الطرفين فان المضايف
الذي يجوز زيادة عدد المتضايف الآخر من جانب المبدأ انما فوقه في صورة
التصاعد وفيما تحته في صورة التنازل فيلزم الانقطاع قطعا فافهم والفلاسفة
يتفصون عنه تارة بان الجملة الغير المتناهية في هذه الصورة غير موجودة
لعدم اجتماع آحادها فلا يجري التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل على
بطلان السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية فيها غير موجودة لعدم
اجتماع الآحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثاني
منع تخلف المدعى وكلاهما مدفوع اما الاول فلان التطبيق العقلي لا يتوقف
على اجتماع الآحاد واما الثاني فلان الدليل يدل على تقرر وجود آحاد تلك السلسلة

مطابق لا على نفس وجوده مجتمعة فقط فان وجوده على التعاقب يستلزم ان يكون فردا
من الافراد الممتنعة في نفس الامر مساويا لما لحرره ومن اجلى البديهيات ان ذلك محال
فان طبيعة العدد سواء اجتمعت احاده او تعاقب تأبى عن قبول المساوات
لحرره فان نعني الكل اعظم من الجزء من اوائل البديهيات فان قلت مثل هذا العدد
لما كان مستحيلا لم يوجد في الخارج فان وجود الاحاد على التعاقب لا يستلزم وجود
العدد اذ الموجود في الخارج لا يزال واحدا فقط فلا يوجد العدد اصلا والاشتباه
انما وقع من حيث ان الوهم ذهب الى ان تلك الامور المتعاقبة تجتمع في كل واحد على
قياس الامور التي يمر علينا واحدا بعد واحد وتجتمع في مكان واحد وليس كذلك
فان العدم فقد الذات بالكلية فالموجود منها واحد فقط دائما فكيف يوجد العدد
قلت الموجود في كل قطعة من الزمان او في كل آن نفرض فيه ليس الا شيئا لكن
جميع الاحاد قد وجد في جميع الازمنة فهذا الوجود موجود غايته ان ظرف
وجوده جميع الازمنة لا جزء منها والآن من الآنات المفروضة فيها والموجود اعم
من ان يكون ظرف وجوده الزمان كلا او بعضا والآن المفروض فيه فان من
الموجودات ما هو زماني الوجود كالحركة ومنها ما هو آني الوجود كبعض الوجود
بل منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ولا الآن بل ينسبون وجوده الى
الدهر والسرمد فانهم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت
الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد كما لا يخفى على العارف
بقواعدهم واذا كان الوجود اعم الاقسام الاربعة فدعوى انحصاره
في اثنين منها غير مسموعة وهذا الكلام اذا اورد عليهم بصورة النقض التفصيلي
على دليلهم على جواز مثل هذا الشيء فظهر عجزهم عن اثبات مدعاهم واما اذا اورد
بصورة النقض الاجمالي فهم بحسب آداب المناظرة مانعون وفضاء المنع
واسع لكن لا يطمئن النفس الزكية في مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل يسعى
الى طلب ما يثلج به الصدور ويسكن به غليل الطلبة والله تعالى الحق هو يهدي السبيل
اشهر كلامه واقول في رد كلامه واصلان لظاهره والحلال رمامه ظ بوجوه فلنشر

الى

الى غير النهاية اثاره ما منها انه لا مجال لقوله لا مجال فان ما توهم من خيال لطايف لكونه
محصل وحاصل فانه مبني على توهم طرح موجود واغفال عن وجوده او عدم اعتبار ما
موجود ولا يخفى ان التضايف بين الموجودات ولا يلزم التكافؤ في الوجود من بين الموهومات
والمفروضات والمحالات وقوعا باي وجه توهم وفرض ولو ساغ هذا لم يتم اصل
الدليل لجواز ان لا يعتبر المعلول الاخر فليس المدار على التوهم والاعتبار بل على ما نحو
واعتبره ومنها ان قوله وكلاهما مقدوح فيه اما الاول فلان قوله التطبيق العقلي
لا يتوقف على اجتماع الآحاد ثم مرتبه وتفصيله ان الشيء اردت بالتطبيق العقلي
ان اردت تطبيقا يحكم به العقل مطابقا لمطابقته واقعة في نفس الامر وهو كون
الاول من جملة بازاء الاول من جملة اخرى والثاني بازاء الثاني وهكذا فتوقفه على
اجتماع احاد الجملتين ظاهر مما نعلمه آنفا بادنى دراية وان اردت تطبيقا يفرزه
العقل او يتوهمه الوهم ويلاحظ بملاحظة احاد المتطابقين بتصور او توهم فهو
ان لم يتوقف على اجتماع الآحاد في الخارج لكن يتوقف على تصورها واجتماعها
تصورا في الذهن لتصور التطبيق بين الجملتين مما هما هي يلوح خلف السلسلتين
لا يجتمعان في الذهن فلا يتم التطبيق قال العلامة علاء الدين علي القوشجي في شرح
التجريد اجيب عن النقض بالحوادث والامور المترتبة الوجود بان المتكلمين
قائلون باستحالته واما الحكماء المشترطون في استحالة لا تناهي اجتماعها في الوجود
والترتيب منها فهم يقولون بانه اذا كانت الاحاد موجودة معا بالفعل
وكان منها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول
من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا تم التطبيق بلا شبهة واذا لم يكن
موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع احاد احديهما بازاء احاد الاخرى
ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في
الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلا في الذهن دفعة ومن المعلوم انه
لا يتصور وقوع احاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت
الاحاد موجودة معا اما في الخارج واما في الذهن انتهى واما ثانيا فلان ولا الم

الدليل على نفي الوجود مطلقا غير بين ولا مبين وما سرده في قوله فان وجود الآحاد توهم
ووهم لا يتم به ما قصده فان وجود الآحاد في الازمنة المختلفة لا يفيد صحة التطبيق
الذي مدار البرهان عليه وظاهر ان مدار البرهان على التطبيق لا على الوجود كيف
كان ثم الاعداد التي عدها الشيخ بانه لم يشعر بعد بمعنى العدد والمعدود ثم زاد
في الطنبور نغمة الزنبور فقال ثم انهم ذكروا ان ابطال التسلسل مشروط بالترتب
بين الآحاد فان التسلسل في الامور المجتمعة الغير المتناهية جايز بل واقع فان النفوس
الناطقة غير متناهية عندهم لكن لما لم يكن لها ترتب حكموا بجوازه بنا على
انه لا يمكن للعقل ملاحظة تلك الآحاد مفصلة وليس لها نظام متسق حتى يلزم
من وقوع المبدأ بازاء المبدأ وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث وهكذا كما في
صورة المرتبة فيجوز ان تقع اجزا كثيرة من سلسلة الكل بازاء جزء واحد من
سلسلة الجزء واستوضح بعض المتأخرين ذلك بحبلين ممتدين في جهة واحدة
ومجلسين من الحصى فانه يمكن في التطبيق في الصورة الاولى فرض طرفيهما
منطبقين وفي الثاني لا بد في التطبيق من ملاحظة كل جزء بازاء مفصلا والعقل
يعجز عنه في غير المتناهي فلا يتم التطبيق اقول فيه نظر لانه ان توقف على
ملاحظة كل جزء بازاء الآخر مفصلا فذلك غير مقدور في صورة الترتب ايضا وان
كفى الملاحظة الاجمالية فهي جارية فيهما والقول بان الملاحظة الاجمالية كافية
في المرتبة بنا على ان فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم الانطباق في جميع
الآحاد بخلاف الغير المرتبة تحكم اذ يمكن للعقل فرض الانطباق بين الآحاد
ابتداء من غير استعانة بانطباق المبدأ بالمبدأ فلما اذا اكتفى الملاحظة الاجمالية
الناقصة لانطباق المبدأ بالمبدأ ولا يكفي الملاحظة الاجمالية ابتداء من
غير استعانة به بل الوجه في الجواب على ما ذكرنا في بعض رسائلنا ان نسلم
جريان التطبيق فيه ونمنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون في الكل ما ليس
بازائه شيء من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة يكون في الاوساط فلا يلزم الانتهاء
وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية المرتبة لا شك في زيادتها على السلسلة المرتبة

البالغه

المسندة

المسندة ما فوق مبدأيها ونفرض التطبيق فتنتقل الزيادة الى جانب اللاتناهي اذ لا يعقل
الزيادة في الاوساط لاتساق نظام الآحاد فلا بد ان يكون في الطرف فيلزم
التناهي واما في غير المرتبة فلا مانع من الزيادة في الاوساط اقول فيه نظر اذ
يظهر من نصره عماه وبعض من فطانته ترآه وليس مدار التطبيق مناطا للحكم
على فرض العقل بصور المطابقة الغير الواقعة المستحيلة الوقوع في نفس الامر
وانما هو على كون كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى
واقعا في موقعه وذلك انما يتيسر في المتسق النظام كما لا يخفى على ذوي الافهام
ولو سلم فاستلزامه للتخلف فيما اوهمه او توهمه ع قال العلامة في شرح الجديد
للتجريد ولا يتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن بينها ترتب
بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني
والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة بازاء واحد
من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء
واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلا
لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك التطبيق ويظهر التخلف بل
ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم قال وعلى الدليل ايرادات يستدعي
المقام ذكرها الاول ان تلك الآحاد وان لم يكن مترتبة في الواقع لكن
للعقل ان يفرضها مترتبة ليظهر التخلف اقول وفيه نظر اذ للخصم ان يقول التخ
انما يلزم عند الترتب المفروض لا عن تناهي الآحاد ثم في بعض النسخ تقول ان فرض
الترتب لا يستلزم فرض زيادة ولا نقصان في آحاد احدى السلسلتين
بل ذكر الوهمي مظهر لحال السلسلتين فلما ينشأ التخ هو الترتب وهذا كما نفرض
في الرياضيات امورا غير واقعة ليظهر احوال الامور الواقعة مثلا يثبت
مساواة زوايا المثلث لقائمتين بانا لو فرضنا اخراج احد اضلاعه
كانت الزاوية الخارجة غير مساوية لمجموع الداخلتين ومع مجاورتها
التي هي احدى زوايا المثلث مساوية لقائمتين او تقابل مع مجاورتها

متساويه لقائمتين فلو لم يكن مربع الداخلين مساويه لهما لم يكن مساويا لمساوي
مساويهما هف وهذا الدليل يشتمل جميع المثلثات المفروضة والموجودة مع ان
منها ما يستحيل اخراج احد اضلاعه كالمثلث المفروض داخل فلك الافلاك واجيب
المنع على التقرير الثاني بان المحال انما لزم من اخراج الخط وهو ممنوع واكثر مسايل
الرياضيات من الهندسة والهيئة وغيرهما مبنية على مثل ذلك كالدواير المفروضة
في الهيئة وقد صرح الرئيس في كثير من المباحث الطبيعية المبنية على مثل ذلك
بانه من قبيل الفروض التي تستعمل في الرياضيات كما في بحث ابطال الخلا
وابطال حركة عديم الميل المعاوق حيث نفرض نسبة الملا الاول مساويه
لنسبة زمان حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي المعاوق القوي فيلزم ان
يكون حركة ذي المعاوق الضعيف مساويه لحركة عديم المعاوق وقد اورد
عليه ان المحال انما لزم من فرض النسبة المذكورة وربما كان وجود الحركة والمعاوقة
على تلك النسبة محالا فكيف المحال ناشيا لا من الخلا في الدليل الاول ولا من
حركة عديم المعاوق في الدليل الثاني وهذا الايراد فيما بين المتاخرين مشهور
وفي كتبهم مذكور وقد اجاب عنه الرئيس بان هذا من قبيل الفروض مستعمل في
الرياضيات فلا تقدح في الدليل واستعمل هذه المقدمة في كثير من المطالب
الطبيعية بل ما ذكروه في البرهان السلمي من فرض الخطين الغير المتناهيين كسطح
غير متناهي الطول متناهي العرض فلا يمكن اخراج الساقين الغير المتناهيين
فيه وهذا المنع ايضا مشهور فيما بين المتاخرين وهو مكرر في امثال هذه الايرادات
ان هذا من الفروض المستعملة في الرياضيات فلا تقدح فيه استحالة المفروض
مقبول فيما نحن فيه تمثيل ذلك اقول انه بطول حيوته وكثرة شعوره وتصوراته
لم يشعر بعد بمعنى الفرض ولم يتصوره وحسب ما لا يجوز فرضا ولو كان الفرض الجاري
في الاستدلال جاريا في المحال على ما اوهمه او توهمه وخيله شيطان الخيال
لكن في كل باطل الاثبات وفي كل حق بات الابطال فيقال نفرض ما يوجب
قدم العالم ويبطل حدوثه وفي برهان التطبيق نفرض عدم الزيادة في الطرف

المتناهي

المتناهي ليلا يلزم تساوي الزايد والناقص وفي برهان التضايف نفرض عدم
المعلول الاخير وفي ابطال كل جملة متناهية العدد نفرض تلك الجملتين جملتين
كما فرضه في برهان التطبيق ونسقط فرضا من احدى الجملتين عدة اقل من
الكل ونفرض تطبيق الباقيتين فان لم تطابقا لزم تساوي الزايد والناقص
اذا لم يكن الناقص وان كانت العدة اكثر مما فرض وفي اثبات الخلا وابطال
الملا نفرض ما خالف على ما فرض بوجه يستلزم ابطال ما ثبت واثبات ما ابطل
وفي ابطال كل جسم متناه انه نفرض انه غير متناه في الجهتين على ما فرضه لاجراء
السلمي فالم يكن غير متناه فيهما ويلزم على ما فرضه انقطاع نعيم الجنة وعذاب النار
وهو غير لايق به هذه نعوض ظ وارده بنا على ما فرضه من الفرض في جميع الحدود في
ساير تعلقاتها ما نحن جواب الكل ما يحل لكن فيما اشرت اليه كفاية والحر تكفيه
الاشارة ومن له بضاعة في العلوم ودراية وحظ من رواية يعرف ان كل ما اوهمه
او توهمه فيما نقله من دلايل العلوم الرياضية والطبيعية على ما فهمه سفسطة بل مغلطة سفسطه
ومضحكة واي عاقل فضلا عن فاضل يستدل على شي من المسايل بامثال هذه
الدلايل ولقد احسن كلامه حيث سمى ما سرده في رسالته بانموذج العلوم فانها
انموذج علومه يعلم العالم ان نظر فيها ان علومه من هذا القبيل وانها مثال الفضل
والتحصيل ثم لا يبعد ان يقال له ايها الخليل هل يدري ما تقول وفي حيل ما ذا الحول
الكحوتك وكثرة شعورك وتصورك في صدد ابطال الاستدلال على قدم
العالم وما اتيت الا باجراء دليل من دلايل ابطال التسلسل في الحوادث المجتمعة
في غير المجتمعة المترتبة والغير المترتبة ولم يعم دليلهم وهم اجرائك لم يلزم الا امتناع
التسلسل مطلقا ولا مانع ان يمنع استلزام هذا القدم لجواز تحقق القدم بدون
التسلسل بان يكون قديم مخص ازليا وكانت الحوادث متناهية حادثة بالارادة
قال ان نقض النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان التطبيق فيها
وانت تعلم ان هذا النقض انما يرد لو كانت المراتب الغير المتناهية من الاعداد
موجودة في الخارج او الذهن مفصلا لكنها غير موجودة لا في الخارج ولا في الذهن

مفصلا ثم مراتبها غير واقفة بمعنى اى مرتبة فرضت فللذهن ان تعتبر مرتبة اخرى
فوقها لكن لا تقدر الذهن على ملاحظة المراتب الغير المتناهية مفصلا فلا يرد النقض
بها اذ مدار النقض على جريان الدليل مع تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل
فالمدعى غير متخلف لان المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير
المتناهية فى الاعداد منتفية كما فصلناه فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور فى
هذا المقام ولنا فيه كلام اخر ستورده فانتظره الثالث ان بعضا من المتاخرين
اجاب عن النقض بمراتب الاعداد بمنع جريان الدليل فى صورة النقض بناء
على ان التطبيق لا يجرى فى الاعداد اذ ليس فيها جملتان فى نفس الامر تنطبقان
لكون الاعداد وهمية محضة هذا ان اريد من التطبيق فى الدليل التطبيق
فى نفس الامر وان اكتفى بالتطبيق الوهمى فاما ان يختار انه ينقطع الجملتان
ولا يلزم من ذلك تناهيهما فى نفس الامر بل فى الوهم لعجزه عن تمام التطبيق
او يختار انهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك وجودهما فى نفس الامر لان
ذلك فرع وجودهما فى نفس الامر وما اورد عليه بعض الفضلاء ان الجملتين ان
لزم كونهما متحصلتين فى نفس الامر بحيث يحصل التطبيق بينهما فى نفس الامر
فلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس
هناك جملتان متطابقتان لتوقف ذلك على تباين الجملتين وانفصالهما
والجزء مع الكل ليس كذلك وحدوث الجملتين المتمايزتين والحصص على ما اورده
للتوضيح ضايع اذ لا مناسبة له لما نحن بصدده وان كفى تحصل الجملتين والتطبيق
منهما وهمات فالدليل جار فى مراتب الاعداد فتم النقض على ان ما ذكره
فى ثانى شقى الترديد من اختيار عدم انقطاع الجملتين فى الوهم باطل لان
ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل محال قطعا فلينقطع فيه الجملتان
قطعا واقول عن النقض انه اذا وجد سلسلة غير متناهية فالسلسلة المبتدئة
مما فوق مبدائها موجودة لا محالة فالسلسلتان موجودتان وللعقل ان يلاحظ
كل واحدة من سلسلة الجزء بازاء واحد من سلسلة الكل ولا نعنى بالتطبيق

الا هذا المعنى وذلك لا ينافى كون احديهما جزء الاخرى ولا يتوقف على انفصال
السلسلتين ومنشاء وهمه التباس على التطبيق الحسى والخيالى اقول من البين
ان كلامه لو دل على ما اختاره الشق الثانى ولم يدفع لزوم لازمه ولا بطلانه وقوله
ولا يتوقف على انفصال السلسلتين منع ورد لما لا يرد عليه فى هذا الشق واذا
حمل كلامه على اختيار الشق الاول لم يمكن لقوله اذا وجدت سلسلة غير متناهية
فالسلسلة المبتدئة مما فوق واحد موجودة تحصل اذ ح يكون احدى السلسلتين
جزءا من الاخرى ولم يكن بحيث يمكن التطبيق بينهما فى نفس الامر على ما اشار اليه
فى الشق الاول وليت شعرى انه لما ذا لم يتفطن هذا ان اراد ايراد اعتراض على المفاضل
على ما حسبه فلا ورود له اذ لا يعتد رد الشق عن الامرين اللذين اشار اليهما اما
فلظ لجريان ما يتوهم من التطبيق الوهمى الذى سماه بالعقلى فى مراتب الاعداد
على ما فصل واما الاول فلان حاصله دعوى عدم دلالة الدليل على استحالة
التسلسل فى سلسلة واحدة على تقدير توقف التطبيق على ان لا يكون احدى السلسلتين
جزء للاخرى وعلى هذا لا يكفى قوله اولا يعنى حاله منع له وان اراد شرح قول
هذا الفاضل فتشويش فى مقاله فلا عنه غنى وليعلم ان هذا المبتهج المتحير قال فى
رسالة وضعها ما لكرمه وحسبها كرامة فاشتهى ان ننقل ما حاصله ان الامور الغير
المتناهية مطلقا يستلزمه الامور الغير المتناهية المترتبة بيان ذلك ان احاد
تلك الامور ان كانت مترتبة فذاك وان لم يكن احادها مترتبة فلا شك
ان المجموع يتوقف على المجموع اذا اسقط عنه واحد وذلك المجموع على ما اذا
اسقط عنه واحد وذلك ~~المجموع~~ اخر وهلم جرا فكل واحد من تلك المجموعات
متوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فيجرى التطبيق بين المجموعات
وانى يتصور علة لازم ان المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد ولا يلزم
من توقف امر على احاد ان يتوقف على بعض تلك الاحاد اذا اعتبرت مجموعه
ولم لا يجوز ان يتوقف كل على كل واحد من الاحاد واحدا واحدا مفصلا ولا
يتوقف على المجموع اصلا او نقول الا ترى ان الحكماء اطبقوا على ان كل عدد مركب

منه الآحاد ا(?) الاعداد التي تحتها وليس شي منها جزءه فلا نم ان كلا متقدم بالطبع
ومتوقف عليه على ما اشتهر من الحكيم ارسطاطاليس ولو توقف كل مجموع وجملة
على مجموع وجملة اقل منه لو توجد جملة توجد آحادها دفعة معا الا بتكلف وتمحل
لا يرتكبه عاقل فضلا عن فاضل ولزم ايضا توقف كل اربعة على ثلثة وثلثة
اثنان بل على ثلثة وخمسة اثنان بل ازيد ولا نم ان المجموع بعد اسقاط الواحد
جملة اخرى في نفس الامر ولم لا يجوز ان يكون اعتباريا لا نفس امري حتى يتوقف
عليه في نفس الامر ولو سلم فلا نم ان وصف الاجتماع والجملة معتبرة في
جزئية المجموع الاقل حتى يتوقف عليه ولم لا يجوز ان يكون الاجزاء هي الاحاد
بدون وصف الاجتماع كما يقال المعرف في الحد نفس التصورات فح ولا دخل
لعدد فقط في الجزئية ثم قال في تلك الرسالة قيل ان النفوس الناطقة مترتبة
في ازمنة الحدوث ورد بجواز حدوث جملة غير متناهية في زمان واحد ثم قال
اقول فيه نظر اذ على تقدير قدمها بالنوع وتعاقب افرادها توجد لا محالة سلسلة
غير متناهية وقال في تلك الرسالة ايضا بعض الان تتوقف على بدنه الموقوف
على نفس الاب فبينهما ترتب ويجري التطبيق واقول ليس شيء منها بشي فان
جريان البرهان يظهر في الامور التي بينها ترتب في زمان الوجود ولا نم ان
ترتب ازمنة الحدوث مستلزم لترتب ازمنة الوجود وايضا توقعات
النفوس انما يلزم لو لزم ادا انحصر وجودها وحدوثها في الولادة ولم لا يجوز
ان تحصل نفس بغير ولادة كآدم وحوا وقد صرح الرئيس في الشفا بجواز هذا
على ما لا يخفى ثم ان بعض الطلبة نقل عنه انه يقول البرهان السليم بعرض
عدم التناهي في جهة اخرى فلا يرد احتمال عدم التناهي في جهة واحدة جعلت
ل(?) قبل لهذا الحرف على ما فرضت يمكن ابطال وجود الجسم بفرض عدم التناهي
في الجهتين فقال قلت له فتلك التكلمات والاجابات ما جمعته وما حصلته ثم انه
في تلك المقالة لعله اراد ان يكتب على ما اوردته عليه فيرد الكلام توجه ادم(?)
انه لا يرد عليه ايرادات اوردتها عليه فعال ولا حاجة في الجواب الى ان

فقال

فقال كما قال ذلك الفاضل ان مرادنا من تطبيق الجملتين وانقطاعهما او عدم
انقطاعهما انهما في انفسهما اما ان يكونا بحيث لو طبقنا بينهما لانطبقا تمام جهاتهما اولا
وعلى الاول يلزم مساواة الكل مع الجزء وعلى الثاني يلزم انقطاع الناقصة
والملازمتان قطعيتان ومستلزمان لاستحالة الامور الغير المتناهية ولا يقدح
في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن كما
توهم وهذا كما تقال شريك الباري مح لانه لا يخلو اما ان يكون بحيث لو وجد لقدر
على منع الباري عن ايجاد ما اراد اولا وعلى الاول يلزم عجز الباري وهو
مح وعلى الثاني يلزم عجز الشريك فلا يكون شريك الباري وهو خلف وهذا الاستدلال
صحيح لا يقدح فيه بان وجود شريك الباري مح والمحال جاز ان يستلزم
المح ثم قال اقول قد سلف منا ان البراهين الرياضية اكثرها مبنية على
فرض الامور الغير الموافقة بل المستحيلة فلا يقدح استحالة التطبيق على تقدير
التسليم في صحة البرهان مما ذكره من ان استحالة التطبيق لا يقدح في صحة البرهان
صحيح بناء على ما اسلفناه لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن بل واقع اذ للعقل
ان يلاحظ على سبيل الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء بازاء كل واحد من
سلسلة الكل وهذا هو المراد من التطبيق اذ به يظهر المط ولا حاجة الى تعسر
التقدير والعدول الى هذا التقرير المبني على اعتبار الشرطية ثم تشبيه هذا
الدليل بالدليل المذكور على استحالة شريك الباري غير مستقيم فان نفس
وجود شريك الباري يستلزم المح وملزوم المح مح ولا يتصور القدح فيه
بانه مح يجاز ان يستلزم المح كما ذكره كيف وفيه اعتراف بالمط اذ المط
ليس الا استحالة شريك الباري فكيف يتصور القدح فيه بانه مح واما فيما
نحن فيه فقد توهم ان المح انما نشأ من التطبيق لا من وجود السلسلة
الغير المتناهية فلا يتم الدليل على استحالة وجودها اذ هو بمنزلة ان يستدل
على استحالة الشر بانه لو فرض معه امر مستحيل لزم منه مح فالوجه في دفع هذا الوهم
بعد تسليم ان المراد بالتطبيق ما هو غير واقع ومستحيل ما قدمناه نقلا عن الرئيس

وخصناه بعض المفصل وتحقيقه ان يقال ان صغرى مقدمة صادقة هي ان ما يلزم
على فرض تلك الامور محال لا ضرورة وذلك لا يجري في جميع المواد فانه لا يمكن الاستدلال
على انتفاء الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه محال اذ يقال انا نعلم ان الوضع المذكور
موجبات الاحوال ما يقع فيه ولا يتغير بكونها في ذاته وصفاته بخلاف المفروض
المذكورة في الجسم وامثاله فيقال اقول قد سلف منا رد ما اسقطه واتقنه من المسائل
الدلائل على المستحيلات واعتبار المطابقة الوهمية التي اعتبرها في البرهان عليها
غير معتبر ولا ملتفت اليه ولا اشتبه على احد ان المشتبه لا يلزم ان يكون مشابها
للمشبه به من جميع الوجوه بل يكفي المشابهة بوجه وبيان الفرق الذي ذكره لا ينافي
التشبيه حيث يكفي المشابهة بوجه ثم ان لم يعتبر في المفروض امور مغيرة للذات
والصفات فعلى ان لا يعتبر فرض لا تناهي الوضع في السطح الغير المتناهي طولا
فقط لكنه اعتبر في البرهان السلمي لدفع الاعتراض المشهور وان اعتبر وسلم فجاز
تمام المعتبر الجسم المتناهي غير متناه ولا ينفعه ما اشار اليه بقوله اذ الوضع المذكورة
موجبات لاحوال ما يقع فيه ولا يتغير هو بها في ذاته وصفاته اذ عدم التغير في
الذات والصفات عند حصول الترتيب فيما لا يترتب عليه فيهم وكذا عدم تناهي
عرض المتناهي ع صار ودعوى صدق تلك المقدمة كذب فان المانع ان يمنع ان
ما يستلزم على فرض تلك الامور محال لا ضرورة لجواز ان يكون منشأ الاستحالة تلك
المفروضات المشتملة المستحيلة لا الامر الذي فرض فيه ودعوى عدم جريانها توهم
وفرضه في جميع المواد مكابرة ومعاندة ثم انه اوهم بقوله ولا يمكن الاستدلال
انه يجب على ما اورده عليه ولا يخفى انه دعوى كاذبة وحيث اراد صدق
عينها بكاذبة اخرى هي انا نعلم ولا يعلم ان علمه صادق ثم عقبها بدعوى اخرى هي
عدم التغير في الهوية وخلاف هذا لا يخفى وقوله بخلاف المفروض خلاف الواقع
فانه مبني على ان عدم التناهي في المتناهي مغير للذات والصفات ثم قال فان قلت
لا نم انه اذا وجد سلسلة غير متناهية يكون السلسلة المستندة مما فوقها موجودة
على تقدير موضعه ان الاعداد مركب من محض الوحدات لا من الاعداد التي هي

اقل

مركبة
اقل منها كما اشتهر عن ارسطاطاليس انه كتب الى بعض تلامذته لا تحسبن العشرة
من اربعة وستة بل هي جميع الوحدات التي هي مبلغها فلت من البين انه اذا وجدت
الوحدات التي مبلغها عشرة مثلا وجد الوحدات التي هي من الصورة له وقد
صرح الرئيس في الاوسط الجرجانية بان كل عدد عبارة عن الوحدات التي هي
مبلغها بشرط انضمام وحدة اخرى فرح بظهر عدم تركب العدد من الاعداد التي
هي اقل وما نقل عن ارسطو محمول على ذلك وبالجملة على اعتبار امر آخر في العدد
سوى الوحدات من الصورة له او لم يعتبر وكلامنا في السلسلة الموجودة معروض العدد
لا العارض ولا المعروض مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض الثلثة وجد
معروض الاثنين بالضرورة فانه لو وجد زيد وعمرو وبكر فلا بد ان يوجد زيد وعمرو
ثم زيد وعمرو ليس خارجا عن زيد وعمرو وبكر فلا بد ان يوجد زيد وعمرو ولا غير
فكيف اذا خلافه لا محالة فاذا وجدت السلسلة المستندة من آ الى غير النهاية وجدت
السلسلة المستندة من ب الى غير النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك الا الآحاد
واحدا واحدا واما الجمل فهي من اعتبار العقل لانا نقول من البين الذي
لا مرية فيه انه اذا وجد آ و ب كان هناك ثلث موجودات متغايرة بالذات
احدها آ والثاني ب والثالث آ ب كيف لا وقد بين المحققون كيفية صدور
الكثرة عن المبدأ الاول بهذا الوجه وهو انه يصدر عنه وحدة شيء وعن الصادر
الاول عنه شيء آخر وعن المجموع اعني المبدأ الاول والصادر الاول شيء آخر الى آخر
ما ذكروه فلو لا استناد الموجودات الخارجية الى الامور الاعتبارية فلو لم يكن
هناك الامر الثالث لم يكن لهذا الكلام الذي ارتضاه جميع الافاضل والاذكياء
وجه بل البرهان الذي ذكروه في اثبات الواجب وعولوا عليه وهو انه
لو تسلسل الممكنات الى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع اما نفسه واما جزؤه
واما خارج عنه الى آخر ما ذكروه مبني على ان المجموع موجود مغاير لكل واحد
فان لكل واحد من الآحاد علة مستقلة في السلسلة هي الواحد الذي قبله ولكن
الكلام في المجموع والذي لا اشتباه عليه امثال ذلك اذا تمهد ذلك فنقول برهان

التطبيق في استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا كالنفوس الناطقة فانه وان
لم يكن بين احادها ترتب لكن يوجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة فان
مجموع تلك النفوس موقوف على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل منه
بواحد وهكذا فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو اقل منه بواحد
وهو على ما هو اقل منه بواحد وهكذا الى غير النهاية ولا شك ان السلاسل
المترتبة من الاحاد المترتبة فان لكل فرض غير ما حصل كان الجزء مساويا
للكل وان انتهى السلاسل الموجودة في الجزء حصل ان السلاسل الموجودة في الكل
ايضا انتهت الجزء لانه قد وصل الى حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان
لا يكون فوقه جملة اصلا او يكون فوقه سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم
انتهاء الجزء وهو يستلزم انتهاء الكل لانه لا يزيد عليه الا بواحد او احاد متناهية
بل نقول لا بد ان يوجد في جملة النفوس الغير المتناهية واحد واثنان
وثلثة وهكذا الى غير النهاية اي معروضاتها وتلك المعروضات موجودة
في الخارج لا محالة وان لم يكن عوارضها من الوحدة والاعداد موجودة وتلك
المعروضات مترتبة ترتبا طبيعيا لان الواحد مقدم على الاثنين والاثنين على الثلثة
وهكذا فان زيدا وعمرا جزء من زيد وعمرو وبكر وزيد وعمرو وبكر جزء
من زيد وعمرو وبكر وخالد وهكذا الى غير النهاية كما لا يخفى فهناك سلسلة
متبدئة من الواحد مشتملة على معدودات غير متناهية وكما ان النفس الواحدة
موجودة وان لم يكن عارضه موجودا كذلك الاثنان من النفوس موجود وان
لم يكن مفهوم الاثنين موجودا وكذا الثلثة والاربعة الى ما شاء فيجري
التطبيق بين معروضات تلك المراتب من الاعداد فظهر انه يلزم عليهم ان
لا يجوز النفوس الناطقة غير متناهية اقول قوله ان قلت الى قوله قلت
حكاية ايراد اورده عليه وحشا راد ان يجيب عنه قال قلت واقول
اعلم اولا ان العدد كمية مجتمعة من الوحدات وتلك الكمية قد يكون موجودة
في نفس الامر على ما بين في موضعه وقد يكون اعتبارية غير موجودة في نفس الامر

فانها

فانها الجزء الك بكلا لك وبراعتك في حد الكثرة ان اردت بقولك اذا وجدت
الاحاد التي مبلغها عشرة فقد وجدت الاحاد التي مبلغها التسعة ان اردت
انها اذا وجدت الاحاد المعروضة للعشرة مع وصف العشرة في نفس الامر
فقد وجدت الاحاد التي معروض التسعة بوصف التسعة حتى يتحقق عارضها
في نفس الامر ولم يعرض فذلك ليس كذلك لجواز ان يحصل للاحاد الاولى عشرية
في نفس الامر ولم يعرض للثانية تسعية فيها وان اردت انه اذا وجدت
الاحاد المعروضة للعشرية في نفس الامر فقد وجدت الاحاد المعروضة للتسعة
بدون وجود عارضها فهب انه كذلك لكنه لا ينفعك ذلك ولا يفيد توقف
العشرة بما هي عشرة في نفس الامر على التسعة بما هي تسعة فلم يلزم توقف العشرة
على التسعة وان اردت ان اعتبار العشرية يستلزم لاعتبار التسعة فهذا
ايضا لا ينفع اذ مع ما فيه من المنع الظاهر لا يستلزم توقف العشرة على التسعة
وان اردت ان نفس الاحاد الثانية بدون اعتبار التسعة موجودة فلنسلم
ذلك كذلك لكنه لا يفيد ذلك اذ لا يستلزم ذلك وجود جمل مترتبة غير متناهية في
نفس الامر اذ لا يلزم ان الاحاد الثانية في نفس الامر جملة اخرى واحدة
هي بجملتها جزء للجملة الاولى حتى يتوقف عليه الجملة الاولى بجملتها وليت شعري كيف
الاحاد وحدة اخرى بها يصير جملة واحدة يتوقف عليها جملة غير ايتم انه يحكم
بان كلام الحكيم مبني على ان في العدد امرا زائدا وحمل عن الرشد او وهم او توهم
انه كلامه ثم اول كلام ارسطاطاليس بما توهمه وحمله عليه وكل ذلك لم يكن
كذلك وحكم الحكيم صحيح وما اوله غير مقصود ولا موهوم وما توهمه وحمله عليه
غير صحيح ثم لشدة الاضطراب اخذ في التطويل والاطناب مع اكثر مما ليس
له طائل ولا يرجع الى حاصل ولا يذهب الى عاقل ان قوله لانا نقول
حق بلا مقال فانه من البين ان وجود ا و ب لا يستلزم وجود ثالث
والا لاستلزم رابعا فان ا و ب مع احدهما رابع بل مضروب الاثنين الى
الاثنين اربعة بل لك بكلامك وبما سنك وحاك اربعة حق واربعة باطل

في كل مائة وست وسبعون اصبعا بل نقول على ما تحقق ودلت مجموع اوب
مع ا ر ا ج وذكر المجموع مع ب خامس والرابع مع الخامس سادس وال د
مع كل من الخامس والرابع والثالث والاول والثاني خمسة اخرى وهكذا
ولا يظهر لعدم اعتبار بعض تلك الاعتبارات دون بعض اخر وجه لتوجه
فانه نعتبر الاحاد في السلاسل مكررة بغير نهاية ونحسبها موجودة ثم انه كلاله
لم يحقق ولم يفهم ما نقلنا عن بعض المحققين ولم يشعر بما ذكر في اثبات الواجب
ثم بعد ذلك ادعى ان برهان التطبيق يدل على استحالة الامور الغير المتناهية
مطلقا ولا يذهب عليك انه بما مر غير مرة يظهر فساد دعواه الباطل وان
قوله لا بد ان يوجد في النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة لا بنفسه
ولا بعينه ولا بعدده ولا بعينه لما اشير اليه من ان وجود الاثنين يوصف
الاثنينية والثلثة بوصف الثلثية على الكل في نفس الامر ومدون تحقق
الاوصاف لا يفيده ثم قال ثم قد قيل في هذا المطلب ان نفس الابن يتوقف
على بدنه الموقوف على نفس الاب المقتضية للقوة المولدة على بدنه وهكذا
فكل نفس من النفوس متوقفة على نفس ابيه فيحصل احادها ترتب بهذا الاعتبار
واجاب عنه بعض المحققين بان النفوس بذلك الاعتبار وان كانت
مترتبة لكن ترتبها باعتبار الابدان وهي غير مجتمعة واقول لا يخفى ان هذا الجواب
لان النفوس مجتمعة وبينها ترتب باعتبار فيجري فيها التطبيق خارج شرط
البدن ليظهر الترتب بين النفوس غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية
المجتمعة اذ حاصل هذا المقال ان نفس كل ابن متوقف على نفس ابيه وهكذا
فيلزم نفوس غير متناهية مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق فاذا
رتبت النفوس بواسطة الابدان فيطرح الابدان عن البين ويمسك ترتب
النفوس المتوالدة الى غير النهاية والوجه في الجواب عنه قبلهم انهم لا يقولون
ترتب النفوس المتوالدة الى غير النهاية فان الرئيس في الشفاء قد صرح
بتوارض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في القرانات العظيمة

المقتضية

المقتضية للطوفانات العامة قال ثم تحدث الانسان بالتولد وتحفظ ذلك الانسان
مويد الخاصية تقدر بها على استنباط الصنائع التي تحتاج اليها هذا النوع ونحو عنها
وذكر شمس الدين الشهرزوري في كتابه المسمى بالشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان
بعض الفضلاء ذكر ان هذا الادم الذي ينتسب اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد
وان التوالد سابق عليه بادوار اقول فعلى هذا لا يتوجه هذا الايراد على الفلاسفة
اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية غاية الامر انهم يثبتون سلاسل غير متناهية
كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون النوع عندهم قديما مع انها سلسلة التوالد
وقد علمت من تضاعيف ما قررناه عدم ورود النقض بمراتب الاعداد الا على من
يعرف بوجودها في الخارج واما المحققون القائلون بانها امور اعتبارية فلا يرد النقض
عليهم لان العقل لا يقدر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية مفصلا فتنقطع السلسلة
بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات المتكررة اقول عدم اجرائه من اقوى
دلائل الصدق ومن عرف برهان التطبيق وكيفية جريانه في الموجودات المجتمعة
المترتبة يمكنه دفع وساوس شيطان خيال المخيل بما له من الخيال معرفة لزوم
اقتران الترتب والاجتماع في وقت وحال واحد وعلم انه لا يكفي كون كل واحد
في حال آخر بل يلزم اجتماعهما معا في وقت وحال واحد وان الترتب الحاصل
باعتبار الابدان غير باق دائما بزوال الزمان والابدان فلم يتحقق
هذه المجتمعات حال اجتماعها مرتبة والذي ذكره في قوله اذ حاصل هذا احتمال حاصل له
فان نفس الاب ليست علة تامة لوجود نفس الابن بل هي من معداتها ولا يلزم
بقاء المعد فان قيل يمكن اثبات الترتب بين النفوس الانسانية بوجهين احدهما
الذي اشار اليه بعض الفضلاء واستحسنه هذا المجيب وحاصله ان نفس كل اب
مقدم على نفس ابنه في ترتب النفوس بغير نهاية وحاصل الجواب الذي اشير اليه
ان لزوم الترتب بغير نهاية ممنوع لجواز ان لا يتخذ كل نفس لابن وذلك لا يظهر
لكل ناظر في بادي نظره وهذا المستدل المجيب استحسنها وارتضاها وعول وبدل
بل جعل ومالك على ان ما ثبت منها لا ينتظم على اصول اعراف بها فانه غير الذات

لا يكون مشككا وان النفوس نوع واحد فكيف يكون بعضها اقدم والتقدم احد وجوه
التشكيك قد قرر وسلم الشارح ان بعض افراد نوع لا يكون علة لبعض اخر على ما هو المشهور من
الجمهور وجوده صاحب التجريد ثم الى رايت بخطه في بعض تعليقاته ان معنى قول الحكماء
النفس جامع الاسطقسات البدن ان نفس الاب جامع الاسطقسات بدن الابن
لان نفس الابن جامع الاسطقسات بدنه فان نفس الابن لا يوجد الا بعد جمع اسطقسات
بدنه فلكل انسان اب وام فان نفسهما تجمع اسطقسات بدن ابنهما والذي ذكره الشيخ
في الشفا وغيره من جواز تكون انسان من غير اب احتمال ظاهري وليس يقول محقق
وكيف يكون الا انسان كالحشرات وبهذا الاحتمال كيف يبطل اصل من اصول الحكمة واما
قصة آدم ع فلها كثير الايات باويلات ومن الاصول ان كل ما يدل على الدليل العقلي
على خلاف ظاهره يجب ان يأول انتهى مقاله بعبارته الموجودة عندي بخطه ولا يخفى
ان هذا المخالف لما قرره هنا في هذه المقالة ثم انك لما قررت ان جريان البرهان
لا يدل على امتناع لا تناهي النفوس فان تلك النفوس على ما توهمه فيهم من عدم التناهي
معدات والمعدات غير مجتمعة بهذا الوجه فلا يجري فيها التطبيق والحد وثانيا كان تناهيها
غير مجتمعة وليس شيء من تلك النفوس علة لبقاء الاخرى وما استدعاه من فرض
الترتب سفسطة قال اعلم ان الرئيس في الشفا استدل على بطلان التسلسل في الامور
المترتبة بانه يستلزم ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل واحد من الاحاد على
هذا التقدير وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط من غير الطرف
وهو ممتنع لان الوسط مضايف للطرف والمتضايفان متكافئان في الوجود فيستحيل
تحقق احدهما بدون الاخر واقول فيه بحث اما اولا فلنقض بالحركة الدائرية الفلكية
التي يسمونها فان الموجود من الحركة عندهم هو التوسط كما حققوه وليس لهذه الحركة
طرف الا بالاضافة ومثل ذلك يتحقق في صورة التسلسل اذ كل واحد منها اطراف
اضافية وان كانت تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى الاطراف الاعتبارية
الاخرى واما ثانيا فالحل بان يقال ان اريد بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة
الى اخر فلا نسلم ان الوسط مضايف للطرف بهذا المعنى كما ان البنوة مضايف

للابوة ولا يقتضي ذلك ان يكون هناك ابوة لا يكون موضوعها متصفا بالبنوة بشخص اخر وان
اريد الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف وسطا بالقياس الى اخر او لا فذلك
محقق ههنا بل نقول عدم الانتهاء الى الطرف الذي لا يكون وسطا لازم من التسلسل في
الامور المترتبة بل يكاد عينه فلا يتمشى الاستدلال به ولا السيد ره عليه على فرض
كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه اقول ان منعه مقبوض مدفوع ولعله لكلا ان لم يفهم
بعد معنى الحركة التوسطية وتوهم انها حالة متوسطة بين طرفين ولا ان الحركة التوسطية
معنى اضافية يتحقق فيها خاصة الوسط بل الحركة جعلت اسما لمعنيين احدهما الحالة
الموجودة في الخارج دفعة على ما هو المشهور عند الجمهور قارة غير منقسمة بانقسام الزمان
والمسافة وثانيهما الامر الممتد المنطبق على الزمان والمسافة توهم يحصل بوهم من الحركة
الاولى غير موجودة على ما هو المشهور بين الجمهور والمقرر المشهور من مذهبهم ان الزمان
مقدار لتلك الحركة الغير الموجودة فهو ايضا غير موجودة والحركة الثانية تسمى قطعية
والاولى توسطية لا لانها متوسطة بين الطرفين ولا لكونها معنى اضافيا فيستتبعها
تحقق فيها خاصية الوسط بل لان بعض افرادها او افراد موضوعها متوسط
بين المبدأ والمنتهى فان اراد ان تلك الحركة نفسها متوسطة دائما بين الطرفين
فهي لا يكون الحركة السرمدية على رأيهم متوسطة فذلك ليس كذلك بل هي حالة قارة مجهولة
لا يلزم توسطها في كل صورة وماده بين الطرفين وان اراد ان معروضها وموضوعها
متوسط دائما فذلك ايضا ليس كذلك وليس ذلك التوسط بكلي دائمي بل تلك الحركة
سميت توسطية لانها في اكثر الصور توجب توسطا بين المبدأ والمنتهى والاطراد
وجه التسمية غير لازم ولعل لفظ التوسط اوقعه فيما اوقعه ولم يتنبه بانه وقع
بين ان يقال حركة متوسطة بين الطرفين وبين ان يقال حركة توسطية منسوبة
الى التوسط بانها في اكثر الصور توسطا حيث توجب موضوعها لموضوعها توسطا
لها وليس امرا غالبا في اكثر الصور ثم انهم كثيرا ما يعبرون للحركة التوسطية
مبدأ ومنتهى فجوابه يعني ان جريان البرهان في صورة النقض مم وكل ما اورده
لاثباته مدفوع واما حله فمختل بادنى توجه وبدرايته ان الحل ما ذكره لجلالة

نسيت مقالك اما قلت آنفا ان مجموع الممكنات ممكن لا بد له من علة خارجة ولابد
عليك انه على منوال ما اعترفت به من المقال ان المجموع الاوساط وسط وكل وسط
له طرف وعلى تقدير عدم التناهي لا يكون لذلك المجموع وهو وسط طرف فهذا مجمل
حله وتفصيله ثم انه لعله لم يفهم كلام الرئيس فحمله على وجه لعدم فهمه ونقضه بما هو
عليه وتوهم بوجه لا يرد ما اوهم ايراده عليه فيحتاج الى الاطناب لعله غير مستطاب
قال واذا تحققت ما تلوناه عليك امكنك اقامة الدليل العقلي على حدوث
العالم بابطال القدم مطلقا باحد الوجوه التي تستنبط من مطاوي ما قررناه
اقول انه لحموتك وكثرة شعورك وقصور ادراكك لا يمكنك بما تلوته عليك من
نسج توهمت مطلقا اقامة الدليل على حدوث العالم لمكان امكان امور كثيرة
قديمة متناهية قال ويمكن الاستدلال عليه بابطال ما ذكروه من استناد الحوادث
الى الحركة السرمدية التي يقولون انها حالة مستمرة ما به للمتحرك غير منقسمة ما بين
المسافة غير مستقرة في حد من حدود المسافة بل سيالة بين تلك الحدود ويتبعها
بحسب ذلك نسب مختلفة واوضاع متخالفة فهي بحسب ذاتها المستمرة مستندة
الى العلة القديمة وبواسطة ما يلزمها من النسب والاوضاع المتعاقبة مبدأ للحوادث
ووجه الابطال ان تلك الاوضاع المتعاقبة كل سابق منها معد للاحق والمعد
يتوقف المعلول على وجوده وعدمه بعد وجوده فيجب عدمه بعد وجوده لا يجوز
ان يكون قديما وهو ظ ولا حادثا سابقا علته لا باعتبار وجوده ولا باعتبار
عدمه الطاري فان مجموعهما علة وجود ذلك الحادث واما تمام العلة التامة لوجود
ذلك الحادث يحافظ يكونان ولا شيء منهما علة لعدمه فاذن لا بد من حادث اخر
يستند اليه عدم الحادث السابق فاما ان يكون وجود شيء اخر خارج عن السلسلة
فينقل الكلام الى سبب حدوثه فان كان من الضد امرا موجودا وهكذا لزم عند
انتفاء كل وضع حادث حدوث امور مترتبة مجتمعة الوجود غير متناهية وهو محال
واما ان يكون زوال امر موجود كان مانعا عن علة وجود ذلك الحادث حتى
يكون انعدامه سببا لانعدامه وينقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لذلك الحادث

علل موجودة غير متناهية مترتبة وهو ايضا باطل والحاصل انه ان كان علة انعدام
الحادث حدوث موجود اخر وهكذا لزم حدوث امور مترتبة غير متناهية دفعة
وان كان زوال امر موجود وهكذا لزم ان يكون لذلك الحادث اسباب موجودة
مترتبة غير متناهية حتى يستند انعدام كل حادث الى انعدام سببه وعلى التقديرين
يلزم التسلسل المستحيل اما على التقدير الاول ففي انعدام الحادث واما على التقدير
الثاني ففي وقت وجود ذلك الحادث ولا يمكن الجواب عنه بان تلك الاوضاع
المتعاقبة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة في المقدار فلا تحتاج الى علة
وجودا وعدما فانا نعلم قطعا ان اتصاف شيء بامر في نفس الامر سواء كان
ذلك الوصف موجودا في الخارج اولا ومن البين ان تلك الاوضاع ليست من
الامور التي يفرضها العقل بطريق الاختراع كزوجية الخمسة بل هي صفات
واقعية فيحتاج ثبوتها وانتفاؤها الى علة قطعا ولا يمكن ان يجاب بان زوالها
مستند الى اتصافها بعدم اتصافها بالوجود حتى يكون وجودها آنا علة لانعدامها
بعده لان الجزء الاخير من علة عدمها لما كان وجودها لزم عدمها فان وجدت
لامتناع تخلف المعلول عن تمام العلة وان كان امرا اخر فينقل الكلام اليه
ولا يمكن ايضا ان يقال ان اتصافها بالوجود ازمانى ممتنع فلا يحتاج انعدامها
بعد وجودها في الآن الى علة لان هذا الامتناع ان كان بالغير فلا بد له من علة
ويلزم ما ذكرنا وان كان ذاتيا لم ينفك الذات عن عدمها في ذلك الزمان
فيلزم ان يكون قبل وجودها متصفا بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك
خلف حاصل عن التحصيل وهذا الكلام انه لا يمكن القول بان الحوادث تجب لها
لذواتها الوجود في وقت والعدم في وقت فيفسد اثبات باب الصانع تعالى
عن ذلك وذلك لانه يلزم ان يكون الحوادث متصفة دائما بالوجود في ذلك
الوقت وبالعدم في الوقت السابق على وجودها والوقت الذي بعد وجودها
فيكون هذا كل وقت من الاوقات الثلثة متصفا بالصفات الثلث اعني
الوجود في وقت وجوده والعدم في الوقتين الاخرين وذلك يستلزم اجتماع

الاوقات واجتماع الوجود والعدم وتفصيله ان الوقت ان كان قيدا للمحمول
حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات الثلثة لازما للذات من حيث هي ويتخلف
الذات عن الاوصاف الثلثة فلزم التخلف المذكور وان كان قيدا للموضوع
لا يكون الاوصاف لازما للذات من حيث هي بل لها شرط فلا يكون شيء منها
واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات فيحتاج الى علة في وجودها وعدمها وفي
ذلك ولعل الامام حجة الاسلام اشار مجملا الى ما ذكرناه مفصلا وليس لتلك المقولات
انواع او اصناف غير متناهية حتى يتحقق الحركات الغير المتناهية فيها وعلى ان
يلزم منه وعلى الثالث يلزم التسلسل المستحيل ان كانت تلك الحوامل اجساما
او نفوسا متعلقة بالابدان فلا تختص الا بان يكون نفوسا مجردة لها حركات
نفسانية وذلك مما لا يقولون به بل لا يجوزونه على ما عرفت من بطلان النفوس
الناطقة الغير المتناهية لما سبق اقول كل ذلك لم يكن ولا امكان لما
من الامكان وما اوهمه من حال الاستدلال الى البطلان والابطال وما يرده
وخلاصة الدليل لعمره عليل وانه سفسطة وقرمطة وفي كل توضيح اجمالا وتفصيلا
ولقد اتفق تفصيل هذا فيما علقت رد الرسالة الزوراء فانه في مضيعات
قراطيس جمعها سود ما اودعه شرح الرسالة الزوراء فكتب بعضها ما
تقرب مما كتب الآن وفي بعضها هذا او ما يستغني عن تكرار هذه الهذيانات
والشبهات الواهية التي لا تخفى وهنها على النفوس الداهية وظهور فساد
ما افاده وما اجاده ولان كل ناظر نظر له انه مسطور فيه لا يكرر المقال
في الابطال ومن مستدعيات هذا التحليل النبيل انه بالدليل العليل
استحدث في الحوادث احداثا اي احدوثة في العالمين واضحوكة للناظرين
في شرحه الرسالة الزوراء استدل به على نفي حدوث الحوادث كلها
فاستعدمها فقال التحدث في طرازنا وفي هذا المقال استدل به على لزوم حدوث
العالم وهذا اكادي قال ولنرجع الى الغرض لمقدمات التسليم على القدم
مسقول في دليلهم طريقان الاول انا نختار من شقي الترديد ان مؤثر

العالم

التفطن من العقول المعقولات والموضع ظاهر لمن تفطن في العقول والمنقولات ١٢

العالم مستجمع في الازل لجميع شرائط التاثير قولكم فيلزم قدم الاثر والا لزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وهو ممتنع قلنا لا نم استحالته على الاطلاق بل اذا كان
المؤثر موجبا بالذات اما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في الازل
بوجود العالم فيما لا يزال اذ اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن
وجوده في الازل مرادا لم يوجد فيه فصدور الحادث عن القديم المستجمع
لشرائط التاثير بل ربما كان صدور القديم عن المختار محالا كما ذهب
اليه جمهور المتكلمين فيكون الاثر الصادر عنه حادثا وان كانت الارادة
وتعلقها ازليين فعليكم بيان امتناع هذا فان قيل الحق ما ذكرتم بعينه
اذ لا شبهة في امتناع ان يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد
الموجب سواء كان بالذات او بالاختيار كما انه لا شبهة في امتناع وجود
حادث بلا موجب فيقال وجود العالم ان كانت الارادة وتعلقها بالمراد
موجودين ولم يتجدد بعد ذلك شيء من الاشياء كيف تأخر عنهما وجود العالم
ثم حدث بعد ذلك هذا في غاية الاستحالة قلنا نعم ان ادعيتم العلم باستحالة
ما ذكرنا بالطريق النظري فعليكم اقامة الدليل وما ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع
فيه بتغير بعض العبارات فان محصله ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار
مع استجماعه شرائط التاثير ممتنع وهذا عين محل النزاع وان ادعيتم العلم
بالطريق الضرورة فممنوع ودعوى البداهة فيما خالفه كثيرون غير محصورين
غير معقول لهذا قال بعض الافاضل وانا اقول لا نزاع في ان يتحقق في الازل
جميع ما لا بد منه في وجود المراد ووجوبه اولا وعلى الاول يلزم ازلية المراد
لان الموجب لا يتخلف وجوده عن الوجوب وعلى الثاني يحتاج الى المرجحات
وينتقل الكلام الى ما يستلزم التسلسل في الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة وهذه
المقدمات باسرها مما لا يتطرق اليه المنع والسؤال مجمل ما فصلنا وليس
من قبيل اعادة الدعوى بعبارة اخرى فما ذكره في معرض الجواب لا يغني
من الحق شيئا فالوجه ان يقال ان اريد انه يتحقق جميع ما لا بد منه في وجوده

ووجوبه في الازل فيختار انه لم يتحقق وان اريد انه يتحقق في الازل جميع ما لا بد منه
في وجوده ووجوبه فيما لا يزال فيختار انه قد تحقق ولا يلزم منه ازلية المراد فان
قيل هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن تعلق الارادة بوجود المراد
في جزء من الوقت دون جزء اخر اذ لو كان موهوما محضا لم يكن في اجزائه امتياز
فلم يتعين بعض الاجزاء لتعلق الارادة بوجوده فيه دون غيره قلنا اولا انا لا نم
ان هذا يقتضي ان يكون للوقت وجود كيف والزمان الممتد عندكم ايضا لا وجود له
في الخارج وانما تزعمون ان راسمه موجود بناء على ان العقل يحكم بان هذا الامر
الممتد وان لم يوجد في الخارج لكنه بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض له اجزاء بالفعل
كان بعضها البتة متقدما على بعض فانا ندرك بالفعل امتدادا في الازل ونحكم
على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض بحيث لا يتصور اجتماعها
في الخارج لو وجدت ولن يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج
شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامر
الممتد كما يحصل من القطرة النازلة خط مستقيم ومن الشعلة الجوالة خط مستدير
وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال مدخول فانا لا نم انه لن يكون الامتداد كذلك
ما لم يكن له راسم موجود بل نقول كما ان الوهم يحصل امتدادا مكانيا لا يقف عند
حد معين ويتوهم وجود العالم في جزء منه ويحكم العقل بانه لو وجد في الخارج
لكان بعض اجزائه متقدما على بعض بحسب الوضع وبعضه متاخرا بحسبه من غير
ان يكون لهذا الامتداد منشأ موجود في الخارج كذلك الامتداد الزماني موهوم
محض لا منشأ له موجودا في الخارج فكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء
على بعض في الامتداد المكاني على وجود منشأ له كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض
على البعض في الامتداد الزماني على وجود منشأ له بل نقول تخيل الامتداد الذي
مركوز في فطرة الوهم حتى ان العقل المشوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء
غير متناه وان العالم في جزء منه وكذلك يحكم بان ههنا زمانا غير متناه وان
وجود العالم في جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم ولا تحته خلاء ولا ملاء

اذلا

اذ لا فوق له ولا تحت له فان الجهات انما تتحدد ببعض العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم
قبل ولا بعد وتقدم الواجب تعالى على العالم ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان
وانهم هم معترفون بذلك فانهم يقولون ان المجردات ليست في الزمان بل في
الدهر والدهر وعاء الزمان ومحيط به وكما لا يستلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني
عدم تناهيه كذلك لا يستلزم نفي القبل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه فالوقت
انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني والتأخر الزماني انما هو لاجزاء العالم
الجسمانية بعضها مع بعض واما ما سوى الاجسام والجسمانيات فليس فيها تقدم
وتأخر زماني كما ليس فيها تقدم وتأخر مكاني فكما انه ليس فوق المحدد خلاء
ولا ملاء بناء على انه لا فوق له كذلك ليس قبل العالم وجوده ولا عدمه بناء على انه
ليس له قبل ولا بعد ولا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم من الاول
عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق وحكم
الوهم بلا تناهي الزمان مثل حكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة به في المكان كذلك
لا عبرة في الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق كالامام حجة الاسلام
في بعض تصانيفه والشهرستاني وعين القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية
واشار اليه في التجريد فان قيل تخصيص الزمان بهذا المقدار لا بد له من علة
فلهم ان يقولوا تخصيص العالم الجسماني بهذا المقدار ايضا لا بد له من علة فما يقولون
به هناك نقول ههنا وانت تعلم ان هذا الجواب لا يتوقف على نفي وجود الوقت
مطلقا بل على نفي وجوده قبل العالم اقول ايها الحبر لعمرك ان شيئا من طرقيك
لا يؤدي الى مقصود وفي كل كل من المخاوف والمفاسد والمهالك اما الاول
فلانه على ما سلكته يؤدي الى انك ما تصورت السؤال فما صورته على وجهه وما
شرعت بالجواب فاتيت بما فيه انحراف عن صوب الصواب فبادرت الى تشويش الاقوال
وتكثير القيل والقال وبكثرة الاخذ والانتحال ما انحلت ما به تنحل الاشكال ويصلح
الجواب السؤال فان حاصله انه قدم المريد والارادة مع حدوث المراد وعلى
ما تصورته وصورته تقتضي وجود الوقت والزمان واللازم باطل اما الملازمة

فلان الزمان لو لم يكن موجودا في نفس الامر وكان موهوما لم يكن له اجزاء في نفس الامر
بحيث يكون لبعضها حالة لم يكن للآخر فلم يتعين فيه جزء يتعلق الارادة بالحدوث فيه
لا في غيره فلم يتعلق الارادة القديمة بالحدوث في شيء منها لا بعينه فلم يتصور الحدوث
واما بطلان اللازم فلان الزمان موهوم لا نفس امري وبهذا يظهر ان المنع الذي
افصح به الجواب خارج عن قانون الآداب فانه منع لملازمة استدل عليها
فعليه بالقدح في مقدمات الدليل ومنع المدعى لا يقدح في التعليل وظاهر ان شيئا
مما تلاه من الايرادات والحكايات والحكامات والتشبيهات لا يفيده ولا يغنيه
ولا ينفعه ولا يجديه اذ لا يحسم شيء من تلك الاقوال مادة الاشكال لا بان الزمان
والمكان سيان في انه لا منشأ ولا راسم لهما ولا بان تحصل الامتدادين المذكورين
مركوز في فطرة الوهم وان الوهم يحكم بلا تناهيهما ولا بان قبل العالم متوهم زمانا
ولا بان نفي القبل عن العالم لا يستلزم لا تناهيه ولا بان الزمان منتف قبل وجود
العالم حيث ثبوته بعده اذ يرد السؤال لا بان حكم الوهم بلا تناهي الزمان مما
لا اعتبار له ثم تشبيه الامتداد الزماني بالمكاني لا يفيده والفارق ظاهر والتشابه
من بعض الوجوه لا يستلزم انتفاء الخفي الراسم وليس اثبات الآن السيال بها
حلا وتحقيقا فالمنع الذي اختلف بقوله لا نم انه لن يكون الامتداد كك مالم يكن الراسم
ليس الا منعا لما استدعه مما لا يدعيه احد ثم قوله وهم ايضا معترفون بذلك فانهم
يقولون ان المجردات ليست في الزمان ليس الا ان يتعجب منه ويضحك عليه ثم قوله
هذا الجواب لا يتوقف على نفي وجود الوقت فاسد باطل فان محط السؤال ومزادة
الاشكال انما هو لزوم وجود وقت في الجملة مع انهم ذهبوا الى عدمه مطلقا ثم قيل
ان ليستغني عن هذا الحبر ان هذا الزمان عندك وهمي ام لا فعلى الاول يلزم كذبك
في حكمك وعدم اعتبار حكمك بلا تناهي الزمان وعلى الثاني بطلان مذهبك
وفساد مسلكك في الطرق الثاني المبني على انه وهمي ثم ان الحادث الزماني ليس الا
المسبوق بالزمان فان كان الزمان وهميا غير موجود فقبل العالم ان يكن موجودا
ولا صح التوهم لم يكن العالم حادثا زمانيا وان صح وكان او كان موجودا عاد

الاشكالات

الاشكالات جذعا ومن اصغى الى ما تلي ووبا الى هذا الحبر ظهر له انه ممن ليس له خبر بما حرره
ثم ان هذا الحبر بعد طول المقال وكثرة القيل والقال للخلاص عن عقال الاشكال فر الى
مذهب فات به المطلب وذهب عليه ان الحادث الزماني يلزم ان يكون مسبوقا
بالزمان بحيث لم يكن قبل العالم زمان لم يكن حادثا زمانيا ولم يكن الصانع في الازل
قبل الحدوث مستجمعا لشرائط الايجاد والاحداث وقد فرض هذا وتكلم في هذا
الشق قال الطرق الثاني فرد وتسليم انا نختار ان المؤثر ليس في الازل مستجمعا
لجميع شرائط التاثير اذ من جملتها تعلق القدرة القديمة بايجاد العالم تعلقا مخصوصا
بل م ولم يتعلق القدرة هذا النحو من التعلق بايجاد العالم في الازل بل تأخر الى وقت معين
لحكمة لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل هذا التعلق فتم الشرائط فحصل العالم
فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم اذ العالم ما سوى الله فيلزم ان يكون للزمان
زمان يوجد فيه وهو باطل اتفاقا قلنا هذا انما يلزم لو كان الزمان موجودا وليس كذلك
بل هو امر موهوم كما مر وكونه موهوما لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان
الامور الاعتبارية قد يكون لها دخل في الامور الخارجية كما في ارتفاع الموانع
والاعتبارات التي تختلف بها مخصصة لصدور المعلولات الاول عن الواجب الى
غير ذلك قيل وفيه نظر اما اولا فلان الوقت اذا كان موهوما محضا لم يختلف
اجزاؤه فتعلق القدرة او الارادة بوجود العالم في جزء منه دون آخر ترجيح
بلا مرجح واجيب بان المتكلمين يجوزون الترجيح بلا مرجح ويتمسكون بالجائع
يختار احد الرغيفين والهارب احد الطريقين والممتنع عندهم الترجح بلا مرجح
اعني ان يترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح اصلا حتى لا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع واما الفاعل المختار فهم يجوزون ترجيحه لاحد الطرفين بمحض الاختيار
والارادة مع تساوي الطرفين عند قطع النظر عن الاختيار رد ذا نقل الكلام
الى تعلق الارادة والاختيار وقيل هذا التعلق ان حدث بلا سبب لزم جواز
حدوث العالم بلا سبب وهو باطل قطعا وان حدث بالاعتبار يحقق هناك اختيار
آخر تعلق بهذا التعلق وهكذا الى غير النهاية وان حدث لعلة موجبة حادثة لزم القدم

في العلل الموجبة لحدوثه من جانب المبدأ او بعينه مذهب الفلاسفة واجاب عنه
بعض الافاضل بان التعلق ليس امرا موجودا بل هو امر اعتباري عقلي ولا يلزم
تساوي احكام الاعتبارات واحكام الخارجيات فلا يلزم من امتناع وجود الممكن
بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الوجودات الخارجية امتناعهما في الاعتباريات
على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف
الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود عن علته وقد يقال البديهة شاهدة بان
كل حادث وجوديا كان او اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت
حدوثه هذا كلامه واقول تفصيل هذا الجواب ان يختار تارة حدوث التعلق من
غير سبب ويمنع استلزامه جواز حدوث العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتباري
ولا يلزم من جواز حدوث امر اعتباري بلا سبب جواز حدوث الموجود بلا سبب
واخرى ان حدوث التعلق بالاختيار وحدوث الاختيار باختيار الاختيار
وهكذا الى غير النهاية ويمنع بطلان هذا التسلسل لانه في الامور الاعتبارية واخرى
بان يقال اختيار الاختيار عين الاختيار فلا تسلسل وانت خبير بحال هذه الاجوبة
اما الاول فلان رجحان احد الطرفين المتساويين موجودا كان او اعتباريا من
غير مرجح مطلقا ممتنع بحكم البديهة لان التساوي ينافي الرجحان والوقوع الرجحان
فما دام التساوي باقيا لا يتحقق الرجحان فلا يتحقق الوقوع واما الثاني فلان وجوب
كون اثر المختار متأخرا عن الاختيار كما ذهب اليه اكثر المتكلمين فيلزم ان يتخلل
بين كل اختيار وحدوث الاختيار الذي هو متعلقه زمان او آن مع ما ذهبوا
اليه من جواز تتالي الآنات فيلزم ان يوجد للواجب من الازل الى وقت حدوث
الحادث اختيارات متعاقبة غير متناهية كل منها متعلق بالاختيار الذي يحدث
عقيبه الى ان ينتهي الى الاختيار الذي يتعلق بوجود الحادث وان لم يجب ذلك
بل جاز مقارنته له كما هو مذهب المحققين المجوزين لكون اثر المختار قديما فلا يجوز
فيما نحن فيه ان يكون كل اختيار مقارنا لمتعلقه والا لزم قدم العالم بل لا بد ان
يكون تلك الاختيارات متعاقبة الى ان ينتهي الى الاختيار المتعلق بايجاد العالم

على نحو

على نحو تعاقب الاوضاع المنتهية الى وجود الحادث على مذهب الفلاسفة ولا يلزم
كونه تعالى محل الحوادث لان تلك الاختيارات امور اعتبارية اضافية ولا محذور في
اتصافه تعالى بالاضافات الغير الازلية فان له تعالى بالاضافة الى كل حادث نسبة
خاصة واما الثالث اعني اختيار الاختيار عينه فكلام خال عن التحصيل لان كل اختيار
فهو مرجح للاختيار الذي هو متعلقه فاذا كان نفسه كان مرجحا بنفسه فيعود الى الجواب
الاول اعني حدوث الاختيار من غير سبب ولا يخفى بطلانه وايضا لا يمكن ان يكون الاختيارات
المتعاقبة بعضها نفس بعض بداهة وكيف يتقدم الشيء على نفسه بزمان فافهم وما يقال
ان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد المقدورين على الآخر من غير مرجح بناء على
ان كل احد يجد من نفسه ان له صفة من شأنها ترجيح احد طرفي مقدوريه قيامه وقعوده
وسائر حركاته وسكناته من غير داعية في كل جزئي من جزئياته ويعلم ايضا انه اذا غلبه
عطش مفرط او قصده سبع مفترس وعنده اناءان او عن له طريقان متساويان من جميع الانحاء
عما فيه لم يتوقف عن مباشرة احدهما الى الاطلاع على المرجح فيه حتى يؤدي الى هلاكه
بل يختار احدهما من غير شعور بوجود رجحان فيه على الآخر ولا يقال ترجيح هذه الصفة
لاحد الطرفين لشيء ولا يقال لم تعلقت الارادة بهذا الطرف دون الطرف الآخر
مع تساويهما في جواز تعلقها بهما كما لا يعلل الايجاب الذاتي ولا يقال لم اوجب الموجب
هذا دون ذاك بل لو كانت مما يجري فيه التعليل والسؤال المذكور لما كانت ارادة
بل صفة اخرى كما ذكره بعض الافاضل لا يجدي نفعا لما ذكرنا من انه اذا سلم
تساوي تعلق الارادة بالطرفين فلا محالة لا بد من مرجح يرجح تعلقها باحد الطرفين
على الآخر فان الوقوع رجحان وهو ينافي التساوي كما مر وما ذكره من قياس
الاختيار على الايجاب في عدم الاستناد الى السبب ليس بشيء فان الايجاب عبارة
عن الاقتضاء ولا بد ان ينتهي الى ما يكون مقتضيا لذاته وينتهي اليه السؤال بلم فنسبة الايجاب
الى احد الطرفين ليس مساويا لنسبته الى الآخر حتى يجري فيها السؤال بخلاف
الاختيار فان تعلقه بكلا الطرفين ممكن اذ لو امتنع تعلقه باحدهما لم يتحقق الاختيار
بالمعنى الذي فسره المتكلمون وهو انه يصح منه الفعل والترك فنقول لم اوجب الموجب

هذا دون ذلك مندفع بان ذاته لذاته تقتضي هذا دون ذلك ولا يجري مثله في
الاختيار بعد تسليم جواز تعلقه بالطرفين بل الوجه ان يقال تعلق الارادة باحد
الطرفين ترجح في الواجب تعم لجوده وحكمه ولا يقدح ذلك في كونه تعم فاعلا بالاختيار
وكونه بحيث يصح منه الفعل والترك فانه يصح منه الفعل والترك نظرا الى ذاته
وذات الممكن وان تعين احد الطرفين نظرا الى الحكمة والوجوب بسبب الاختيار لا ينافي
الاختيار بل يستلزمه وهذا كما ان العاقل يستحيل منه ما دام عاقلا ان لا يغمض عينيه
عند تقرب ابرة من عينه بقصد الغرز منه ومع ذلك هذا الاغماض انما يصدر عنه
بالاختيار اقول انت خبير بان قوله وانت خبير اشارة الى رد اجوبة الفاضل قول
عن غير جهة اما الاول فلان الفاضل المجيب لم يدع اعتبارية الرجحان بل ادعى
اعتبارية تعلق الارادة بالترجيح وفرق بين بين الرجحان والترجيح والتساوي
ينافي الرجحان بلا شبهة لا انه مناف للترجيح فان للمريد ان يرجح بارادته احد
مقدوريه على ما ظهر من كتب الميزان والملازمة التي ادعاها في قوله فيلزم ان يجري
بين كل اختيار الحكم في الاختيارات الاعتبارية وكذا الملازمة المدلول عليها
بقوله والا لزم قدم العالم غير مسلمة وانما يلزم لو لزم ان لا يكون اثر المختار
متاخرا ولا نم ان جواز المقارنة يستلزم قدم العالم لجواز ان يكون عدم المقارنة
جائزا بل جواز المقارنة لعله يستلزم المقارنة فانه جعل جواز المقارنة مقابلا
وسلبا لوجوب عدم المقارنة وسلب لزوم التاخر على عدم لزوم التاخر لا وجوب
عدم التاخر ولزومه به ليلزم قدم العالم ثم ما يعود ان يستفسر عن قوله كان مرجحا
بنفسه ان اراد ترجيحه بنفسه من جهة واحدة فالملازمة غير مسلم وان اراد من جهتين
فبطلان اللزوم في حيز المنع وقوله وايضا لا يمكن لا نعده ادعى على تقدير كون
اختيار الاختيار نفس الاختيار لم يكن هناك اختيارات متعاقبة وفي قوله
كيف يتقدم بحث فانه كيف لزم ومن اين يلزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان مع
تقرير ما قدمه ونقله عن محققيه من عدم لزوم تقدم الاختيار على المختار ثم في قوله
اذا سلم بحث فان من الذي سلم تساوي تعلق الارادة بالطرفين ان اريد التعلق

بالفعل

بالفعل بل الذي سلم معه انه تساوي الطرفين في صحة تعلق الارادة ترجح المختار
المريد بارادته احد الطرفين وان اريد التساوي في صحة التعلق فلا مجال لقوله
لا مجال ثم انه كما ان من الحلال اخذ في الانتحال وذلك ان بعض اهل الكلام قال ان
خلق المخلوقات من الارضين والسموات وما فيهما من الملائكة والنباتات والحيوانات
بالصور التي هي عليها يستلزم الترجيح بلا مرجح والاستاد قدس سره منع اللزوم
قائلا لا يجوز ان يكون هذا الحكمة ومصلحة رآه فيها وهذا الخبر حرف الكلام ولم يعرف
الحال والمقام وافترى في اختيار الاوقات وهم لشيوع ان النظر والبحث في اختيار
وقت لا اخر للايجاد والاحداث من الاوقات المتوهمة المفروضة في الزمان المتوهم
الغير الموجود على ما قرره وظانا انه ليس لشيء من تلك الاوقات المتوهمة المفروضة
حال في نفس الامر لم يكن الاخر فاختيار وقت من تلك الموهومات الغير الموجودة
التي ليس لشيء منها حال لم يكن للاخر لا بد له من جهة توجب اختيار هذا الوقت
دون غيره والجود والحكمة والمصلحة انما يظهر في تعلق الارادة بالوجود بوجه
خاص لجواز ان يكون لبعض الموجودات حال لم يكن للاخر واما الامور الموهومة
فلا يظهر وجه وجيه في توجه تعلق الارادة بالايجاد في بعضها دون بعض اخر وهذا
يظهر ان وجهه غير وجيه بل غير قابل للتوجيه ثم ان اراد ان الجود والحكمة يقتضي
تعلق الارادة ايجابا واضطرارا لازما بلا تمكن من الترك وعدم اختيار اختيار
الخلاف ولزوم عدم ارادة غيره فذلك يؤدي الى جبر وان يكون الواجب في
افعاله مضطرا مجبورا غير قادر على خلاف ما اراده وهواه واشتهاه ورآه
وهذا كما ترى عيب ونقص في المخلوقات سيما في الخالق وان اراد انه
مع انه يعلم انه مقتضى الجود والحكمة فيمكن من الترك وتعلقت الارادة بفعله
لمصلحة مع التمكن من تركه فذلك هو اختيار ذلك الفاضل في الاختيار
فيؤدي ما سرده ما ذكره الفاضل الا انه زاد زوايد خارجة عن المبحث
ثم لا يذهب عليك انه ذهب عليه ان الذي ذهب اليه خارج عن مذهب الذي
تمذهب به وتكلم فيه واعتزل الى اعتزال ولا ينجيه التشبث الى التسبب

العادية فانها ليست باضطرارية بل اختيارية فالمحذور المذكور عائد مع زوائد
الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على قدم العالم مبني على وجود الزمان وقدمه اما وجوده
فقد استدلوا عليه بوجهين الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة والبطؤ
واخرى في تلك المسافة بذلك القدر من السرعة فان اتفقتا في الاخذ والترك كان
ابتداؤهما معا وانتهاؤهما معا فلا محالة يقطعان المسافة معا وان تخالفتا في الاخذ او الترك
فبالضرورة تقطع الثانية اقل من الاول وكذا ان اتفقتا في الاخذ والترك وكان
احدهما ابطأ فانه يقطع اقل فبين اخذ الرتبة الاولى وتركها امكان قطع مسافة
معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منه ببطؤ معين وبين اخذ الرتبة
الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزءا من ذلك الامكان
فهناك امر مقداري قابل للزيادة والنقصان بالذات تقع فيه الحركة متفاوتة
سعة ونه ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون قبوله اياه بالذات وهو
الذي عبرنا عنه بالامكان وهو مرادنا من الزمان فيكون موجودا لامتناع كون
العدم الصرف قابلا للزيادة والنقصان وليس هو نفس السرعة والبطؤ اذ المتساويان
في السرعة قد يتفاوتان في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد المسافة
لان المتحدين في امتداد المسافة قد يتفاوتان في هذا الامكان لاختلافهما
بالسرعة والبطؤ وبالعكس الثاني من الوجهين اللذين استدلوا بهما على وجود الزمان
تقدم الاب على الابن ضروري فان الابن انما تولد بعد الاب فاذا اعتبر الاول
من حيث انه كان طفلا مثلا كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن
لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس ذات الاب لانه امر اضافي
اعتباري وليس ذات الاب كذلك ولا غيره من صفات الاب ولا ذات الابن
ولا صفاته فهو امر اضافي زائد عليه فلا بد له من محل موجود يكون معروضا له بالذات
وهو الزمان والجواب عن الوجه الاول ان تلك الامكانات امور اعتبارية
لا وجود لها في الخارج فلا نم انه لا بد لها من محل موجود الى ان تقوم البرهان على انها
من الصفات الاعتبارية التي لا تقوم الا بموجود خارجي ثم ان سلم ذلك فلا نم

انه

انه يقتضي محلا معروضا بالذات بمعنى ان يستحيل انفكاكه عنه وعن الوجه الثاني ان نمنع ثانيا
هذه المقدمة ايضا وح فلم لا يجوز ان يكون محله ذات الاب بل نقول هو من الاعتبارات
العارضة لذات الاب بشرائط مخصوصة كما ان القيام والقعود وغيرهما من صفات
الاب امور عارضة له من غير ان يكون هناك امر يكون معروضا لتلك الصفات بهذا
المعنى وتلخيصه انه ان اريد بالمعروض بالذات ما يكون موصوفا حقيقة فلا نم انه
ليس ذات الابن وان اريد به ما يستحيل انفكاك الوصف عنه فلا نم انه لا بد له من
معروض بالذات بهذا المعنى ثم انهم بعد ما استدلوا على وجود الزمان استدلوا على قدمه
بانه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده سبقا لا يجامع فيه السابق اللاحق وهذا السبق
لا يكون الا زمانيا فيكون الزمان موجودا على تقدير عدمه هف وقد سبق الجواب عنه في
طي الكلام على الحجة الاولى فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث من وجوه دلائلهم على قدم
العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي
الى الامكان وهو ممتنع بالضرورة وقدرة الباري تعالى ازلية بالاتفاق فلو كان العالم
حادثا لزم ترك الجود وهو افاضة الوجود وما يتبعه من الكمالات على الممكنات
مدة غير متناهية وهو ممتنع على الجواد الكريم المطلق والجواب عنه ان قولكم العالم ممكن
الوجود في الازل ان اردتم به انه يمكن له الوجود الازلي على ان يكون قولكم في الازل
متعلقا بالوجود فهو ممنوع لجواز ان يكون وجوده في الازل ممتنعا وان اردتم به ان امكان
وجوده في الجملة مستمر في الازل على ان يكون متعلقا بالامكان فمسلم ولا يلزم ان
يكون وجود العالم في الازل ممكنا لجواز ان يكون وجوده في الازل مستحيلا مع انه
في الازل متصف بامكان وجوده فيما لا يزال وهذا ما يقال ان ازلية الامكان
لا يستلزم امكان الازلية وما قيل في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان
في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم
منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه في كل منها لا بدلا فقط ومعا ايضا وجواز
اتصافه به في كل منها معا سواء كان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل

بيان ازلية الامكان

بالنظر الى ذاته فازليه الامكان مستلزم لامكان الازليه صحيح الى قوله الممتنع
من اتصافه بالوجود في شيء منها فانه ان اراد ان ذاته لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل
من الاتصاف بالوجود في الجمله بان يكون في شيء منها متعلقا بعدم الممتنع فيكون
معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعده فهو بعينه ازليه الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو امكان الازليه وان اراد
ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون في شيء منها متعلقا
بالوجود فهو بعينه امكان الازليه والنزاع انما يقع فيه فهو مصادره على المطلوب
ثم لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل ممكن فلا يلزم منه ان يكون وجوده الازلي
ممكنا وليت شعري كيف صدر هذا الكلام من هذا المحقق الامام مع ان من الموجودات
الممكنه ما هو آني الوجود كبعض الحروف مع تصريحه في مواضع من كتبه بان مهيه
الزمان تقتضي لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض اذ بنا على
هذا يلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء في الازل نظرا الى ذاته ولئن قيل ان الكلام
في الامور الممكنه الوجود في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة الوجود فيه بل انما
توجد في الخيال كما تقرر عندهم قلت الدليل الذي ذكرتم جار في امكان هذا النحو
من الوجود وان لم يكن وجودا خارجيا كما لا يخفى على الفطن هذا وربما اجاب عن هذا
الوجه بانا لا نم امتناع ترك الجود مده لا يتناهى فان المبدا عندنا فاعل مختار
لا غرض لفعله بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وفعله تعالى لا يخلو عن حكم ومصالح لا يحصى
ومن وجوه الحكم الظاهره في عدم ايجاد العالم في الازل استيثاره تعالى بالقدم
الزماني ليظهر توحده بالبقا ازلا وابدا من غير شريك فيه الوجه الرابع من وجوه
استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالماده فلو لم يكن الماده
قديمه لكان مسبوقا بماده اخرى ويتسلسل والجواب ان هذا مما لا يكاد يتم فان دلايل
وجود الهيولى بعد وجه بوجوه مفصله في كتب القوم وتصانيفنا وقولهم ان
حدوث الشيء لا عن شيء محال لا دليل عليه ودعوى البداهه فيه غير مسموعه غايته الامر
انا عاجزون عن احداث الشيء لا عن شيء لان ذلك من خواص القدره الالهيه الكامله

على

على جميع الممكنات بحيث لا يابى عن اطاعتها شيء من الاشيا انما امره اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون فان سياق الآيه بظاهرها يدل على انه لا يتوقف ايجاده
لشيء من الاشيا على ما عدا الامر الآلهي والحق ان ما اطلع عليه الفلاسفه المتقدمون
وعولوا عليه في حدوث الممكنات هو النهج المتعارف المشهور واما الامور النادره
التي لا يتكرر الا في المده المديده من خوارق العادات وغيرها فلم يتضح عندهم حق
الاتضاح وقد اشار الى صحتها الشيخ في مقامات العارفين من الاشارات
ثم لا يذهب عليك انه اذا ظهر الخلل في دلايل قدم العالم وثبت بالتواتر اخبار الانبيا
الذين هم صفوه البرايا بحدوثه واجماع اهل الملل على ذلك وقد نطق به الوحي الالهي
على وجه لا يقبل التاويل الا بوجه بعيد تنبو عنه الطبايع السليمه والاذهان المستقيمه
فلا محيص عن اتباع الانبيا في ذلك والاخذ بقولهم كيف والفلاسفه ينسبون
انفسهم اليهم وينسبون اصول مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ منهم وانهم
ينتمون اليهم فاذن تقليد هؤلاء الاعاظم الذين اصطفاهم الله تعالى وبعثهم
لتكميل العباد وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد وقد ادعى الكملا انهم
الفلاسفه اولى واحرى من تقليد الفلاسفه الذين هم معترفون برجحان الانبيا
عليهم ويتبركون بالانتساب اليهم ومن العجب العجاب ان بعض الهمج من المتفلسفه
يتمادون في غيهم ويقولون ان كلام الانبيا مأول ولم يريدوا به ظاهره مع انا نعلم
انه قد نطق القران المجيد في اكثر المطالب الاعتقاديه بوجه لا يقبل التاويل اصلا
كما قال الامام الرازي لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به الرسول صلى الله عليه
وآله وسلم وانكار الحشر الجسماني فانه قد ورد في مواضع من القران المجيد التصريح به
بحيث لا يقبل التاويل اصلا واقول لا يمكن الجمع بين قدم العالم والحشر الجسماني
ايضا لان النفوس الناطقه لو كانت غير متناهيه على ما هو مقتضى القول بقدم
العالم على ما ذهبوا اليه امتنع الحشر الجسماني عليهم اذ لا بد من حشرهم جميعا من
ابدان غير متناهيه والامكنه غير متناهيه وقد ثبت ان الابعاد متناهيه
ثم التاويلات التي يتحملونها في كلام الانبيا عسى ان يأتي مثلها في كلام الفلاسفه

بل اكثر تلك التاويلات من قبيل المكابرات السوفسطائيه فانا نعلم قطعا ان
المراد من هذه الالفاظ الوارده في الكتاب والسنه هي معانيها المتعارفه
عند اهل اللسان فانا كما لا نشك في ان من يخاطبنا بالاستفسار عن مسئله
الجزء الذي لا يتجزى لا يريد بذلك الاستفسار عن حال زيد في قيامه وقعوده
مثلا كذلك لا نشك في ان المراد من قوله تعالى من قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مره وهو بكل خلق عليم هو هذه المعاني الظاهره
لا معنى اخر من احوال المعاد الروحاني الذي يقول به الفلاسفه وبالجمله
فنصوص الكتاب يجب الحمل على ظاهرها ما لم يمنع عنه مانع قوي من برهان عقلي
او قرينه صارفه عن الحمل على الظاهر والتجاوز عن هذا المنهج غي وضلال و
التزامه طريق اهل الكمال رزقنا الله الاعتصام بهذه العروه الوثقى وثبتنا
على نهج الاستقامه والهدى بالنبي محمد المصطفى
وآله وصحبه مفاتيح الهدى ومصابيح
الدجى ومجاديح السعى ه

تمت المسئله
الرابعه

م م م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

٢١ الرسالة السادسة عشر من الحمد الله من مطالع العرفان لسان معارف اللسان مما الفه
الفقير الحقير غياث المشهور في تفسير الحروف المعجمة الواردة في اوايل السور
بسم الله الرحمن الرحيم افتتح وبلطفه العميم استنجح اعلم ان لارباب التفسير في
المقطعات التي افتتح بها بعض السور قولان احدهما انه علم مستور وسر محجوب
وثانيهما ان المقصود منها معلوم والمراد بها مفهوم ثم اختلف هولاء على اقوال هي اهم
وتلك الوجوه على ما عثرت عليها اربعة في كلام الاعلام نيف وعشرون الاول
انها اسما للسور وهو قول اكثر المتكلمين واختاره خليل وسيبويه ٢ انها اسما الله تعالى
روي ان عليا على النبي وعليه الصلوة والسلم كان يقول يا كهيعص يا حم عسق
ويقرب منه ما روي عن سعيد بن جبير انها ابعاض اسما الله تعالى فان الر وحم ن
مجموعها الرحمن لكنا لا نقدر على كيفية التركيب في الجميع ٣ انها اسما القرآن وهو
قول الكلبي والسدي وقتادة ٤ ان كل واحد من تلك الحروف دال على اسم
من اسمائه او صفة من صفاته فالالف اشارة الى انه احد اول آخر ازلي ابدي
واللام الى انه لطيف والميم الى انه مجيد ملك منان وفي كهيعص الكاف
كاف لعباده والها هادي واليا من العليم والعين عالم والصاد صادق
او الكاف كبير كريم واليا اشارة الى انه مجير والعين الى العزة والعدل
ويروي هذا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الم تفسيره انا الله اعلم وتفسير
المص انا الله اعلم وافصل وفي الر انا الله اعلم وارى ٥ انها صفات
الافعال الالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده واليه ذهب محمد بن كعب
القرظي ٦ الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد اي انزل الله الكتاب
بواسطة جبريل الى محمد ٧ الالف انا واللام لي والميم مني كذا ذكره بعض الصوفية
٨ ان ورودها مسرودة هكذا على نمط التعديد ليكون كالايقاظ وقرع العصا
لمن تحدى بالقرآن اي ان هذا المتلو عليهم وقد عجزوا عنه من جنس كلامهم
منظوم

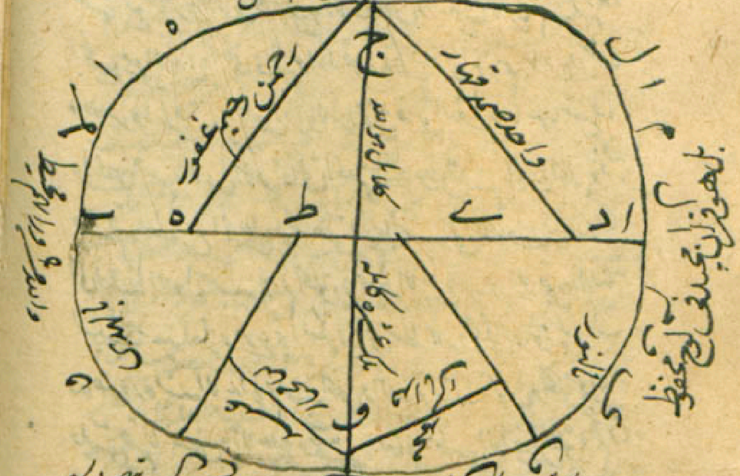
منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم فلولا انه كلام خالق القدر لم تعجز نفس البشر عن
الاتيان بمثل الكوثر قال المبرد وجمع غفير ٩ انها للاستيناس فكان الله تعالى يقول
اسمعوا مقطعه حتى اذا وردت عليكم مؤلفه كنتم قد عرفتموه قبل هذا على طريقه
تعليم الصبيان كذا ذكره عبد العزيز بن يحيى ١٠ العاشر ان الكفار قالوا لا تسمعوا
لهذا القرآن والغوا فيه فانزل الله تعالى هذه الاحرف رغبة في اصغايهم اليهم
عليهم القرآن من حيث لا يشعرون قاله الفرزدق وقطرب ١١ قول ابي العالية
انه حساب على ما روي ابن عباس انه مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلعم
وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف
فسألوا عن الم وقال انها اتتك من السما فقال صلعم نعم كذلك نزلت فقال حيي
ان كنت صادقا اني اعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين
رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى امته احدى وسبعون
سنة فضحك رسول الله صلعم فقال حيي فهل غير ذلك فقال نعم المص فقال حيي
مائة واحدى وستون فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيي نشهد ان كنت
صادقا ما ملكت امتك الا مايتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا فقال صلعم
نعم المر فقال حيي لا ندري باي اقوالك ناخذ قال ابو ياسر اما انا فاشهد ان
انبيانا قد اخبروا عن ملك هذه الامة ولم يوقتوا انها كم تكون فان كان محمد
صادقا فيما يقول اني لاراه سيجمع هذه كلها فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا
امرك فانزل الله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات ١٢ الثاني عشر انها للدلالة على انقطاع كلام و
استيناف آخر ١٣ الثالث عشر قول الاخفش ان الله اقسم بهذه الحروف المعجمة
لشرفها من حيث انها اصول اللغات بها يتعارفون ويذكرون ربهم
ويوحدونه واقتصر على البعض والمراد الكل كما تقول قرات الحمد وتريد به السورة
كلها اقسم بها ان هذا الكتاب هو المثبت في اللوح المحفوظ ١٤ الرابع عشر ان
النطق بالحروف انفسها كانت العرب فيه مستوية الاقدام والاميون واهل

الخط والكتاب خلاف النطق باسامي الحروف فانه كان مختصا بمن خط وقرا فاخبر ٦٥
الرسول بها من غير تعلم خط وقراءة كان دليلا على انه استفاد من قبل الوحي الكاتب العاشر
قال التوحيدي الماوردي الم ذلك الكتاب اي نزول ولا يكفي ان هذا الاسما
نوكل فاتحة السادس عشر الالف اشارة الى ما لا بد منه من الاستقامة على الشريعة
في اول الامر ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام الى الحاصل عند المجاهدة
وهو رعاية الطريق والذين جاهدوا فينا والميم الى صيرورة العبد في مقام المحبة
كالدائرة التي يختم بها نهايتها بعين بدايتها وهو الفنا في الله بالكلية قل الله ثم ذرهم
السابع عشر الالف من اقصى الحلق والميم من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم
من الشفة وهو اول المخارج اي اول ذكر العبد ووسطه واخره لا ينبغي الا لله
الثامن عشر كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من افعال فالالف معناه الف الله
محمدا فاتبعه بنا واللام لامه الجاحدون والميم اي منعوا الكافرون التاسع عشر
روى ابو الجوزا عن ابن عباس ان هذه الحروف بها اسماء الله تعالى العشرون
قال ابو بكر الزهري ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة يقول بقدم القرآن
فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فلا يكون قديما الحادي والعشرون
قيل معناه الست بربكم الالف واللام من اوله والميم من اخره الثاني والعشرون
قال بعضهم انها للاشارة الى قولك نص حكيم قاطع له بر فان بعد حذف المكررات
يحصل هذا التركيب والثالث والعشرون قال بعض الشيعة يحصل بعد حذف المكررات
صراط على حق نمسكه الرابع والعشرون قيل انها للاشارة الى اقسام الحروف
واصنافها وانقسامها من المهموسة والمجهورة والرخوة والشديدة والمنخفضة والمستعلية
والقلقلة وغير ذلك هذا تمام كلام الاقوام والوجوه كلها لا يخفى على ذوي الافهام
الخامس والعشرون الرئيس ابا علي ابن سينا في هذه الحروف المقطعة تفسير امتناسبا
لكلامه موافقا لحكمه واحكامه وبعض المتاخرين اراد تحقيقه فحصله على ما حصله
وتلخيص كلامه وتحصيل مرامه على ما احصله ما فصله فاقول انه راى الموجودات
مرتبة اولها الاول الحق تعالى ثم العقل ثم النفس ثم الطبيعة ثم الهيولى وكل من الاربعة

ال لو

فالحروف
الثلثة يعبر بوجهين الاول باعتبار ذاته والثاني باعتبار نسبته الى ما دونه
الدالة على الآحاد من الآحاد ومن تسعة من آ الى ط اشارة الى تلك الموجودات
الخمسة المرتبة ثمانية منها اشارة الى الاربعة الاول باعتبارين والتاسعة
الى الخاصة وهي الهيولى وذلك ان آ اشارة الى الاربعة الاول تعالى وب الى
العقل باعتبار ذاته وج الى النفس نظرا الى ذاتها ود الى الطبيعة بذاتها ثم ه
الى الاول باعتبار نظره الى ما دونه وو الى العقل نظرا الى ما دونه وز الى
النفس باعتبار اعتبارها نظرا الى ما دونها وح الى الطبيعة كذلك وط الى الهيولى
كما مضى ثم لما كان الابداع من الاول نظرا الى الثاني غير مضاف وهو دونه ناسب
ان يكون اشارة اليه فانه حاصل من ضرب ى في ب الامر من الاول نظرا
الى الثاني مضافا كان الحاصل من ضرب ه في و اشارة اليه والخلق من الاول
نظرا الى الرابع وهو الطبيعة كان من الحاصل من ضرب ه في ح اشارة اليها مضافة
واذا لم تكن الطبيعة مضافة كان ك اشارة اليها ومجموع نسبتي الامر والخلق لحصول
الخلق بواسطة الامر مشار اليه بحرف ع الحاصل من جميع و م وجمع الخلق والتكوين
س و جمع الامر والتكوين ه و مجموع الامر والخلق والتكوين وهو ل م ك حصل وهذا
المجموع مع الابداع اعني ى ح واذا تقرر ذلك فنقول الم قسم بالاول ذي الخلق
والامر والمر قسم بالاول ذي الامر والخلق خالق النفس وجاعلها متصرفا
والمص قسم بالاول الامر الخالق المنشى للكل وص قسم بالامر والخلق والتكوين
وق قسم بهذه مع الابداع وكهيعص قسم بالنسبة التي للكاف اعني التكوين
الى المبدأ الاول منسوبي ثم الخلق بواسطة الابداع صادرا بو قوع الاضافة
بسبب النسبة امرا وهو ع ثم التكوين بواسطة الامر والخلق وهو ص فصح ك
ه ضرورة نسبة الابداع ثم نسبة الخلق والامر ثم نسبة التكوين والخلق والامر
ويس قسم بالحصص والابداع وحم قسم بالعالم الطبيعي الواقع في الخلق وحم عسق
قسم بالاول واسطة الخلق نحو وجود العالم الطبيعي بالخلق بنسبته بين الامر
الخالق الى الامر ونسبة الخلق الى التكوين بان ماخذ هذا ويودي الى ذلك

فيتم به الابداع الكلي المشتمل على العوالم كلها فانها اذا اخذت على الاجمال لم يكن
لها نسبة الى الاول غير الابداع الكلي الذي يدل عليه ق وطس ق ثم بالعالم الهيولاني
الواقع في الكون وحده بعالم الكون وعالم الامر وبس بحروف دالة غير هذه ٢٦
ان الشيخ المكاشف كمال الدين ابو سالم محمد بن طلحه بن محمد النفيسي حكى ان الشيخ
سعد بن سعيد النفيسي اتاه آت فاعطاه لوحا بهذه الصورة فقال جده فاخذته
ونظرت فيه وحفظته بصورته وما عرفت معناه وكان ذلك في اواسط الليل من
ليالي شهور سنة اربعين وستمائة الهجرية ثم قرب الصباح رايت امير المؤمنين على
بن ابي طالب عليه الصلوة والسلم في الواقعة فقال اين اللوح الذي اوتيته
فاعطيته ونظر فيه واستعظم ثم قال لي فهمت معناه اشفاهت يا امير المؤمنين
عليك السلم ما فهمت شيئا فقال عليه السلم ان كمال الدين ابو سالم محمد بن طلحه
بن محمد النفيسي لشرحها ان شاء الله تع فلما اخبرني بهذا واعطاني صورة الدائرة
سررت فنظرت فيها وظهر لي اسرار وهذه صورة الدايره
وهذه صورة الدايره بعض مطلوبك فيه من اسرار الاسم الاعظم



الذين كذبوا بالكتاب وبما ارسلنا به رسلنا فسوف يعلمون تبصرة وذكرى
لكل عبد منيب وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وهو حسبي نعم الوكيل

لاقوه

لاقوه الا بالله العلي العظيم ربنا اتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا
ومن يتوكل على الله فهو حسبه استخرج من هذا اللوح امور منها ان الله هو الاسم الاعظم
ومنها ان الم يدل على الاسم الاعظم ومنها ان الاسماء الحسنى التي من احصاها
دخل الجنة تسعة وتسعون والم يدل عليه ومنها الحوادث والوقائع في الملة
من اول الهجرة الى سنة سبعمائة ومنها وقت انقراض العالم ومدة بقاء الدنيا
وهو على ما نحسبه ونحاسبه بحساب سبعمائة وتسعين وقال يدل عليه الم ولما كان
شرح هذا محتاجا الى تفصيل يودي الى املال وتطويل خارج عن طوق هذا المختصر
اعرضنا عن ايراده والله اعلم بمراده واقول من بدائع الاسرار التي استخرجتها
بناء على قواعد الجفر انه على تقدير تقرير ما قرره وحسبه وحاسبه من مدة بقاء الدنيا
بعد الهجرة انه اذا ارد مآت تلك المدة الى العشرات وعشراتها الى الآحاد
حصل تسعة وتسعون وهو عدد الاسماء الحسنى فاذا قسمت المدة على العدد
خرجت عشرة فلكل عشر سنين مدة دولة اسم واحد من تلك الاسماء وزيادة ظهور
اثاره وهذا امر تحته اسرار شتى ومن لاحظ الاسماء الحسنى بمعانيها ونظامها
واستنباطها بجلي وبدا له كثير من الخبايا والخفايا هذا تمام كلام الامام الهمام
ولا يخفى على كل من تموهات الاوهام والاشباه ان شيئا منها غير تام
ولقد سنح لي بانوار هداية الله تع وجوه وجيهة لا عليها غبار ولا تفال فيها
عثار والتحقيق بالتصديق ما سيتلى
عليك التحقيق ه

م م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

٢٢ اللهم اهدنا لتنوير ما اتى به سيدنا محمد سيد الورى عليه وآله افضل السلام واتم الدعا
ما اورقت الخضراء واظلت الغبراء فان الفقير الحقير غياث المنصور بن منصور
يقول ان ابى وسيدى ابو الآباء وسيد اعاظم الحكماء اتى بتجوهر بعض الجواهر مما كلما
النواظر على نمط جديد وطرز مع بعده عن المشهور غير بعيد وحث ورد فى مضمار البراهين
وميدان الافادة بل فى معاند العلماء ومعارك الفضلاء كالليث بل الضرغام والمغوار
المقدام اخذ المتوهمون الناظرون فى الاضطراب وضاح عليه الكلاب القريب مما راى
والبعيد لما فيه وسمع من القوى تعجب منه لا ارى ان فى هذا اثرا ظاهرا ذا باب خوضهم
غيرونه فى الاعجاب والاغراب وانى رايت لتسكينهم اشتغالا بما يجب البيان
وقاطع البرهان بساطع التبيان والله المستعان وعليه التكلان ولنذرج فيما اردت
وعرفت بفصول تشمل عليها مقالات مسبوقة بمقدمة هى ان الجسم الطبيعى جوهر
يمكن ان يفرض فيه خطوط ثلثة متقاطعة على قوايم والفرض بمعنى التجويز دون التقدير
وهو مع الامكان بمعنى نافع غير مضر كما توهم وصورة كل شىء هيئته التى بها هو هو
والهيولى هى التى صارت صورة كالاخشاب فى الابواب ومادة غاية ومادة يسمى الشىء
بمعنى فاعله وبالاخر مادته وربما يطلق على المحل مطلقا او مخصوصا وفسر الحلول
بالاختصاص الناعت فالمنعوت محل وهو ان نعت وهو الحال اما ناعت مواطاة
او اشتقاقا لا مطلقا بل بخصوصية وربة فى معتبرة فلا يرد ما اورده الجمهور على ما هو
المشهور ثم الماهية المحصلة بالكنه متكثرة الاجزاء مركبة باعتبار العقل متحدة فى
الخارج ومع هذا جاز فى اجزائه الافتراق بالثبات والتغير والزوال والتفاوت ولا
تستبعد من هذا فانظر تجدد لطار شىء من الاعراض والاجزاء المبس الانسان اذا
قام بعد القعود صار بعد ما كان قاعدا ويمكن اعتبار مثل هذا فى الاجزاء ايضا
فالاستاد سمى التركيب اتحاديا نظرا الى الجهتين ثم الصورة اذا نعت اثارها بارادة
او غيرها سميت نفسا وربما يسمى المرسدة مطلقا نفسا ايضا المقالة الاولى فى تجرد عوالم

وفيه

وفيه فصول الاول ان فى الاجسام جسما مفردا والا لزم لا تناهى فيما قصد الضم
والنظر بالتناهى وهو غير مركب من الاجزاء التى لا تتجزى والا لزم محالات شتى ولا من
الصورة والهيولى على ما هو المشهور عند الجمهور والدلايل الاربعة المذكورة فى الزبر
المسطورة فى الكتب لا تفيد وجود جوهرين متغايرين فى الخارج متجاورين متلاصقين
بالحلول والمحلية على ما حسبوه بل غاية ما لزم منها ان يكون فى الجسم امر هو الذى يتصور
بصور شتى تتوارد عليها فيتحد بها على ما تداولها وتناولها فالموجود فى الخارج من الجسم
المفرد ذات واحدة بسيطة هى هيولى باعتبار وصورة باعتبار اخرى فالتركيب منهما
اتحادى وهما بعينه جنس الجسم وفصله باعتبارين آخرين وهذا هو الذى ذهب اليه القدما
والحكماء من اهل التجريد وصرح به صاحب التجريد ثم ان هذا الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية
واطبقوا على ان عدم التناهى ههنا بمعنى لا تقف حدا فرارا من لزوم وجود غير المتناهى
وسينجلى فى ايام تحصيلى على هذا اشكال هو ان الاجزاء الممكنة الحصول ان كانت
غير متناهية لزم ما لزم والعود الى المودان كانت متناهية لزم وقوف القسمة فلا
ينفع التفصيل فى التقسيم ثم عرضت هذا على الاستاد فاجاب بان تلك الاجزاء
لعدم تعددها وتكثرها لا تتصف بشىء منهما فانهما من خواص الامور المتكثرة وفيه ما فيه
ولعل الناظر فيما ذكرناه يلمحه ثم اوردته على بعض القاصرين من اجلة المعاصرين
فقال تلك الاجزاء متناقصة والمتناقصة الغير المتناهية عدة متناهية قدرا كخلاف
المتزايدة والمتساوية وبه حلت النقايا غير متناهية لكل حجم وقدر ومجموع الاقدار الغير
المتناهية غير متناهية ضرورة على ان المتناقصة من جهة متزايدة من اخرى والمتزايدة
غير متناهية باعتراف الكل ويمكن اعتبار المتساوية منها ايضا فلم يات فى الجواب
بشىء يسمع فلم يبق للكلام طائل ولا للمرام حاصل الفصل الثانى ان الاجسام المركبة
او البسيطة وهى اما فلكية او عنصرية لكل صورة وصور الافلاك تسمى نفوسا لها و
ارادتها نفوس متصورة لاجرامها محركة لها مستندة الى عللها ولا يلزم ما الزم بعض
وهى اما كلية او جزئية والكل بسيط والعناصر وهى اصول المركبات اربعة فيها الكون
والفساد والانقلاب والاختلاط والامتزاج ويحصل منها بها انواع المركبات التامة

وغيرها الفصل الثالث ان العناصر اذا اختلطت وامتزجت بما اوجب حصول
مزاج عن تفاعلها باجزائها المتصغرة الممتزجة ولا يلزم صيرورته الغالب مغلوبا
حيث يفعل كل في الآخر بما ذكر الاثنان على ما فصل في الحواشي الجديد على شرح التجريد
ثم العناصر الممتزجة بحسب امزجتها تستعد لصور المواليد وصيرورتها اياها معدنا
او نباتا او حيوانا او انسانا وصور العناصر وهي مع بقائها في المركبات التي لها صور
غير باقية بالفعل باقية بالقوة وبهذا يتحقق التركيب ونعني بالبقاء بالقوة ان كلا منها
بحيث اذا خلي بذاته عاد الى صورته وصفاته فالنار التي في الياقوت مثلا ليست
نارا بالفعل بل بالقوة فهي بحيث اذا انفردت وخلصت من التركيب والاختلاط صارت
نارا بالفعل فظهرت منها صفات ظهرت منها اما حالة التركيب فهي ياقوت لا غير
ففي العناصر الممتزجة قوة ليست في المستقل فان الجزء الهوائي الذي اغلب اليه النار
ليس له في ذاته من غير معاون بخلاف النار الذي صار بالامتزاج ياقوتا فاعرف
هذا لعرف رد ايرادات باردة غير واردة يورد على افادات الاستاذ فهذا حاصل
ما افاده ومؤداه وما حصله ومغناه لا لو هم عبارته من ان صور العناصر باقية حالة
التركيب قبل حصول المزاج غير باقية مطلقا بعد الامتزاج واستحكام المزاج وبالجملة
محصل دعواه على ما استفاد من حاله ومقاله مما صرح وما لم يصرح ان العناصر
في المركبات التامة التي لها صور غير باقية بالفعل بجهة وحدة بل صارت الكل
واحدا طبيعيا هو المركب والاعضاء المتميزة في نفس المركبات انما تميزت بصفات
زايدة على الذات والمعتبر في الذات انما هو ذوات الاجزاء ومعروضات تلك
المميزات من الصفات دون العوارض والصفات المميزات وبهذا يندفع
ايرادات اخر شتى ايضا فاعرف هذا الفصل الرابع قد اشار الى انه يجوز
افتراق المتحدين فناء وبقاء وان النفس صورة فالنفس الانسانية كمال وصورته
ولها بدنها بما هو نفس خواص وسمات ولمادتها والاتها احوال وصفات
والاستاد دره تحرير ذلك على ما هو المشهور ووقع في ذلك ما يراد به تجردها عن الاعضاء
التي يلبس بها الانسان غيرها فيصح بقاؤها بعد زوال الحيوة الدنية التي هي من الصفات

البدنية

[illegible]

ما تركب الاتي ذي بين الهيولى والصورة امور منها صح

ان الذي دعاه الى [illegible]

البدنية بعض الحلايف اللطيفة او الكثيفة تتلطف او بدونه ولهذا ما تى جميع مواد عبد
الشريعة الحقة فاعرف هذا لعرف اسرار شتى ربما صرحنا بها في رسالة اخرى
المقالة الثانية فيما دعاه الى دعواه وفيها فصول الاول ان بعض المتأخرين
نقل اطباق القوم على عدم تجويز على انه لا يمكن حمل احد الذاتين المتباينتين على الآخر
اصلا باي علاقة اعتبرت وان الفصل محمول على الجنس وان التغاير بين الجنس
والمادة وبين الهيولى وبين الفصل والصورة اعتباري وان الحمل هو الحكم بان
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا لا لان مفهوم المحمول ما صدق عليه الموضوع
الفصل الثاني ان الذي دعاه الى دعواه عدم بقاء العناصر في المركبات
امور الاول ما قرره وبعض مما قرره من امتناع حلول صورتين في مادة مطلقا
لا بتوسط احديهما ولا بغيرهما وكان نقول من يجوز هذا على ما يشعر عليه بعض
عبارات المتأخرين فهو خارج عن المعقول والمنقول الثاني ما رآه من انه
ليس في شيء من اجزاء الياقوت واللحم ماء ولا نار ولا ارض ولا هواء الثالث
ما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفا حيث قال لو كانت البسايط محفوظة في المركبات
لما كانت اجتماعها يوجب لحما او عظما ولم يكن لحم بالحقيقة ولو كان بصر قوي
راى مثل اللحم نارا وهواء فلم يكن بحسب الحقيقة لحم بل بحسب الرؤية ثم قال بعد ما قال
صور العناصر في الممتزجات باقية ثم ابطل في فصل آخر القول بعدم بقاء العناصر
وقال هذا المذهب محدث والطله بظهورها بعد تحليل التركيب والاستاد قدس سره
في الحواشي التجريد وجه كلامه هذا بان الباقي انما هو الصورة العنصرية معزولة
عن العمل وهو جعل المادة نوعا واحدا وان الفرق بين هذا والمذهب المحدث
انه على هذا تبقى صورة غير عاملة وعلى المحدث لا تبقى صورة اصلا ثم قال فان قلت
على هذا لا يصح تفسير الصورة بانها الذي يحصل الشيء به بالفعل قلت التفسير للصورة
العاملة وتسميتها حال العزل صورة باعتبار ما كان انتهى خلاصة ما افاده ولا يخفى
على اولي النهى ان الذي حررناه في تحرير الدعوى ازكى واحجى وينبغي ان يحمل ما افاده
بما حررناه وقررناه ولا يورد عليه ما لا يخفى فان بقاء الصورة المعزولة على ما حققه

فى امر الصورة من الاتحاد ولا يخفى ان الاشكال يحتاج الى مزيد تحرير على ان تحرير وجوه الصورة
المذكورة على الاراء المشهورة ايضا يحتاج الى زيادة تحرير ثم انه يمكن ان يجاب عن سؤال
الافادة بجواب غير ما افاده الفصل الثالث دعاه الى دعواه اتحاد النفس
والبدن بعد ما اشرنا اليه امور اشير اليها المقالة الثالثة وفيها فصول الفصل
الاول قد اشير الى ان الدلايل الاربعة الموردة لاثبات الهيولى لا يدل على ما هو
المشهور ولا يلزم منها لوازم الا ما التزمه الاشياء الفصل الثاني ان الاستدلالات
والعبارات والاشارات لا تفيد الا تعين الصور مطلقا واما تقاده بالفعل على ما قرره
الحكماء الفصل الثالث ان من لا راى له ولا نظر لا في نفسه ولا في العلوم والكتب
والمذاهب ربما تشبث على الاستاد في تحقيق حقيقة النفس فتارة تقول نفر علم انه احدث
مذهبا جديدا استحدثه لم تقل به احد وتارة تقول انه تخالف العلماء حيث قرر التجرد
النفس وانه يخالف نقلهم فليعلم هذا العاقل ان تجرد النفس ليس مذهب الكل ولا يتقرر
القوم عن اخرهم وانما هو راى قوم توجه ونحن لرد المنكرين وقطع السنة المشنعين
ننقل اولا مذاهب الناس في النفس على ما نقله الامام الرازي ثم نحرر دلايل
الذاهبين الى التجرد على ما حسبوه ونورد ما اورد عليه القوم على ما هو المشهور عند
الجمهور ثم نشير الى دلايل دالة على خلاف دعواهم لا للتقرير بل للتنبيه على ضعف
ما اعتمدوا عليه ثم نقرر ما ذهب اليه الاستاد ونحرره ونسرد ما اراده في مطالب
اولها في مذاهب الناس في النفس وثانيها في دلايل التجرد وايراد ما يرد عليه وثالثها
في دلايل عدم التجرد ورابعها في تحرير مذهب الاستاد وتقرير المعاد الاول
قال الامام الرازي ما حصله ان الشيء الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اما ان يكون جسما او جسمانيا او مغايرا
لهما او مركبا منهما كلا او بعضا فهذه اربعة احتمالات لم يذهب الى الرابع
احد الاحتمال الاول ان يكون جسما وله ثلث صور فان الجسم الذي هو النفس الذي اليه
ما اما ان يكون هو الهيكل المحسوس او جسم اخر داخل فيه او خارج عنه فالصورة
الاولى مختار جمهور المتكلمين وفي الصورة الثانية لم يذهب احد الى انه من
الاعضاء الكثيفة الا شرذمة تحكى انهم قالوا انها العصعص واختلف في الارواح

اللطيفة

اللطيفة قيل هو الروح الدماغي وقيل هو الروح المتكون في القلب وقيل هو الدم
وزعم جالينوس انها الارواح الثلثة الحيوانية والطبيعية والنفسانية وقيل
ذهب قوم من المتكلمين انها اجسام لطيفة سارية في البدن سريان الدهن في السمسم
وماء الورد في الورد ولا يذهب عليك امكان ارجاعه الى ما تقدم واما الصورة الثالثة
فلم يذهب اليه ذاهب الاحتمال الثاني ان يكون جسمانيا ولهذا الاحتمال ايضا ثلث صور
الاول ان يكون جزءا لا يتجزى وهو مختار بعض المتكلمين منهم من قال انه في القلب
ومنهم من توهم في الدماغ الصورة الثانية ان يكون صورة منطبعة في جزء
جمهور الطبيعيين من الحكماء الصورة الثالثة ان يكون عرضا ولم يذهب اليه ذاهب
الاحتمال الثالث ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو قول بعض الالهيين قال الامام القايلون
بتجرد النفس فرقتان الاول قالوا النفس الانسان جوهر مجرد مباين للبدن وهو الانسان
حقيقة والبدن مركبه والته وعلى هذا التقرير يكون الانسان غير موجود في داخل
العالم ولا في خارجه ولم يكن متصلا ولا منفصلا والفرقة الثانية قالوا النفس
اذا تعلقت بالبدن اتحدت به فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس
ومجموعهما هو الانسان وعند الموت يبطل الاتحاد وتبقى النفس ويفنى البدن انتهى
مقالته بعبارته ثم بعد النظر فيما نقلنا من المذاهب لا يخفى على العقلاء ان يذهب عليك
ان الذي اختاره الاستاد منطبق على مذاهب المتكلمين والطبيعيين والالهيين
فان النفس على ما قرره انما هي الصورة النوعية الانسانية على ما ذهب اليه الطبيعيين
والتركب منها ومن مادتها وهي البدن اتحاد فلزم صحة مذهب المتكلمين ثم قرر
ان التجرد فيها ليس بالمعنى الذي حسبوه بل بمعنى اخر حرره وقرره على ما اشرنا اليه
وعلى هذا استقر على مذهب الالهيين القايلين بالاتحاد من غير تكلف ولزوم
محال واستبعاد ولا يلزم ما الزمه الامام مما بعد عن الافهام المطلب الثاني
الدلايل المشهورة المذكورة في الزبر المزبورة على تجرد النفس عشرة الاول ان علمنا بها
وهو العلم المجرد في مجردة واورد عليه اولا منع ان العلم صفة عارضة للعالم ولم لا يجوز
ان يكون اضافة ولو سلم فلا نسلم تجرده فهذا اجمال ممنوع فصلت في الكتب لا للتطويل

تفصيلها ثم ان المتأخرين قرروا ان العلم حاصل في النفس لا قائم بها ولا مرتسم منطبع فيها
فلا نم انه يلزم من تجرده تجرده الثاني ان الصورة ربما يكون غير منقسم وهي حالة
في النفس فمحلها وهي النفس ايضا غير منقسمة واورد عليه انا لا نم ان العلم بطريقة الارتسام
ولو سلم فلا نم عدم الانقسام ولو سلم فلا نم استلزام الانقسام لا انقسام وانما يلزم لو لزم
كون الحلول سريانيا وذلك غير لازم ولم لا يجوز ان يكون كحلول النقطة في الخط بل في جسم
المخروط وللاستاد ههنا زيادة توفيق اشار اليه في حواشي التجريد من انه لم لا يجوز
ان يكون محل الصورة العقلية من الجسم امرا غير منقسم بمعنى كحلول الضوء واللون في ظاهر ان
هذه الظاهره لا يخلو عن اشكال ويحتاج تنويره الى مجال اوسع للمقال ثم في الكتب المذكوره
لهذا المنوع التي اشرنا اليها تفصيلات لا نطول بها واقول يرد على الدليلين
ايرادات اخر سوى ما اورده لعلهم غفلوا عنها او اغفلوها ولعلنا اشرنا اليها في
مواضع اخر لا نعيدها الدليل الثالث ان القوة العقلية لو كانت منطبعة في
جسم كثيف او دماغ لكانت عاقلة لها دائما او لا يتمكن ان تعقلها ابدا فان
هذا الانطباع ان كان موجبا للتعقل لزم الاول وان لم يكن بل احتاج الى انطباع
صورتها لزم اجتماع المثلين والقدح فيه ظاهر من وجوه فان في الايجاب بصورتها ابهام
والاستلزام ممنوع واستلزام الانطباع لاجتماع المثلين غير تام الدليل الرابع لا شيء من
الصور العقلية بذات وضع وكل ما حل في جسم فله وضع ولا يخفى انه يرد عليه ما يرد
على ما تقدم الدليل الخامس نعلم يقينا ان النفس بسيطة لما علمت ذاتها وذلك لانها
لو كانت مركبة لزم ان يعلم اولا اجزاؤها حتى يعلم ذاتها وح لا بد ان يعلم انها كلها
علمته فان العلم بالعلم ضروري ويلزم من ذلك تقدم علمها بنفسها على علمها بنفسها
ويرد عليه ان البساطة لا يستلزم التجرد ثم في ساير الملازمات منوع السادس
لو كان محل المعقولات جسما او جسمانيا لجاز ان يكون في جانب منه علم بشيء وفي
آخر جهل بذلك الشيء فيلزم ان يتصف كل واحد في حالة واحدة عالما بالشيء وجاهلا به
ويرد عليه منع الجواز والنقض بكثير من الصور السابع القوة العقلية تقوى
على افعال غير متناهية ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك ويرد عليه انا لا نم ان القوة
العقلية تقوى على فعل ولا نم ان التعقل فعل ثم ان اريد غير المتناهي بمعنى لا يقف
فلا نم ان القوى الجسمانية لا تقوى عليه وان اريد بالمعنى الآخر فلا نم ان القوة

العقلية

العقلية تقوى عليه الثامن ان الانسان يذهب جميع اعضائه الى النقص فهي غيره ويرد عليه
انه لم لا يجوز ان تكون النفس هي الصورة النوعية المنطبعة او الكل بما هو كل ومجموع
وفيه ما فيه استدلالا وايرادا التاسع ان لكل عضو قوة واثرا وفعلا يخصه
والانسان يحس من نفسه انه يجمع هذه ويرد عليه ما اورد على ما تقدم الدليل العاشر
لو كانت النفس العاقلة جسمانية لضعف بضعف البدن وكان ما يوجب ضعف البدن
يوجب ضعفها والنفس تقوى العقل وتضعف البدن والبدن يضعف بعد الاربعين
والعقل يزداد قوة ولا يخفى ما فيه من الضعف والايماء ولم لا يجوز ان يكون بعض القوى
الجسمانية مخالفا لغيرها في الضعف فلا تضعف بضعف غيرها ويكون لضعف بخصوصها
المطلب الثالث في نظر دلائل يدل على خلاف ما قرروه من التجرد وذلك على
منوال ما نظموه كقولهم ان النفس هو المشار اليه بانا على ما قرروه وظاهر انه
مفهوم بديهي معلوم لا نفهم منه ولا نعلم انه مجرد مفارق غير خارج ولا داخل
في هذا العالم الثاني انا لا نعلم ضرورة ان المشار اليه بانا متكلم يطلب ويرى و
يسكت ويتحرك ويسكن ويقوم ويجلس ويضطجع ويقعد ويمرض ويصح ولا شيء
من المجرد بما يصح ان يتصف بشيء من ذلك الثالث لو كانت النفس مجردة
وهي الانسان حقيقة على ما قرروه لم يكن شيء من افراد الانسان في العالم
الجسماني وخلا منهم البلاد كلها ولا يخلو عنهم كثير من احكام الشريعة الرابع
لو كان النفس وهو الانسان مجردا لم يكن حيوانا ناطقا فان المجرد لا يكون
جسما حساسا ناميا متحركا بالارادة ولكن حد الانسان وحقيقته ومهيته
انه حيوان ناطق المطلب الرابع على ما قدره تقرر المعاد الروحاني
والجسماني على ما ورد الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
اما الروحاني فلان القوة التي بها تعقل وهي الناطقة باقية واما الجسماني
فلان النفس الانسانية المدركة تبقى وربما تصحبها قوى بها مدركا ومدرك
في النشاة الاخرة على ما وعدته الشريعة الحقة ولا يذهب عليك ان فساد
ما ترى عن البدن لا يستلزم فساد النفس بل النفس باقية بعد ان يخلصها
تمت الرسالة بعونه

م م

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا مقصد حركات الطالبين ومنتهى اشارات الواصلين جهات الحركة والسلوك غير
معدودة وطرق العقل بالاوهام المظلمة مسدودة فنور قلوبنا بنور دين احمد المكمل
العالمين اكمل الاولين والاخرين وصل عليه وآله صلوة تليق بكماله
افضل الخليقة بل الاشرف في الحقيقة ... بن محمد الحسيني رحمه الله بالحسنى
هذه اشارة خفية الى الجهة ومحددها حررتها لكم اقرانكم ايها الاخوان اوصلكم الله نعم
ضنا بها الكشف والعيان ومقر المعرفة والوجدان ورتبتها على مقدمة واربعة
فصول الاول فيما وصل الينا من كلمات القوم والكلام عليها الثاني كيفية
تحدد الجهة وتعين وضعها ووجوب استدارة الفوق واحاطته بالتحت على ما تنبغ
لنا في اثناء التحرير من غير اعمال النظر والفكر بوجه من التوجه غير بعيد عن
مدارك هؤلاء الثالث في علة قيام الارض في الوسط الرابع في علة الشيء الذي
تعرض عنه ذلك وازالته ولنقدم المقدمة فنقول انهم قدموا التحرير والتقرير
امرا هو المشهور عند الجمهور فقالوا ان الجهة منتهى الاشارة ومقصد المتحرك
بالحصول فيه وقوم حيث اشكل عليهم الحصول في الفوق الذي حسبوا
انه هو محدب الفلك الاعلى بدلوا الحصول بالوصول وللورود مثل ما ورد
على الحصول زادوا القرب فقالوا الجهة مقصد المتحرك بالوصول اليه والقرب منه
هذا تمام كلامهم في هذا المرام وعندي انه غير تمام وفيه بحث من وجوه منها
ان مقصد الحصول والوصول لا يستلزم حصول شيء فيه الحصول والوصول
فلا حاجة الى شيء من التاويل والتسجيل والزيادة الا بافادة زيادة مع انها
لا تاتي الا فيما ياتي ولا يقصد الا ما ياتي وفي تمام هذه كلام لا يخفى ومنها
ان قولهم الجهة مقصد المتحرك اما ان يجعل تعريفا للجهة او حكما من احكامه
ولا يكاد يصح شيء منهما اما الاول اولا فلان المعرف يجب ان يكون من الثبوت
للمعرف بين الاشياء عن جميع ما عداه وليس المقصد به كذلك حيث لم يبين ان
مقصد المتحرك طبعا هل هو حيزه الطبيعي او الجهة وظاهر ان اكثر المتحركات بالارادة

فيه الجهة وكذا المتحرك قسرا لا يقصد مقصدا ولو قصد فليس مقصده جهة على وجه وردوا
الجهة عليه وزيادة القرب للتقريب تقييد ونقصان في التحديد حيث لم تحدده حق التحديد فعض
الحد بحدود وثانيا بالاجمال والابهام حيث لم يعين المتحرك ولم يبين المقصد فان المتحرك
متحرك بالذات في اربع مقولات وبالعرض في مقولات شتى فان قلت قصد الحصول
او الوصول يعين قلت لو سلم انه يعين بعضا ما فظاهر انه لا يرفع الاجمال والابهام
قطعا حيث يعم المتحرك في الوضع والاين جميعا حقيقيا وغير حقيقي بل متحركات اخر
وثالثا ان الذي استقر عليه رايهم اختصاص الجهات بكثرة مما ليس بجهة كنقط
وخطوط وسطوح قريبة من المركز الذي حسبوه تحتا ومن المحيط الذي حسبوه فوقا
واما ثانيا فلما اشير اليه اولا فلا نم ان المتحرك يقصد جهة بل ان كان متحركا بالطبع فمقصده
حيزه الطبيعي فلا يندفع هذا المنع بما اشير اليه لما اشير اليه وان كان متحركا بالارادة
فيحتمل ان لا يقصد جهة ولا مكانا ولا حيزا كالافلاك المتحركة وضعا على رايهم ويحتمل
ان يقصد حيزا او مكانا لا جهة وان كان متحركا قسرا فلو سلم ان له مقصدا فلا نم
انه جهة ولم لا يجوز ان يكون حيزا او مكانا او المتحرك بالعرض لو كان له مقصد فمقصده
مقصد المتحرك بالذات ولا نم انه جهة واعتبار القرب والبعد غير مفيد ثم ان فائدة
في تقييد حكم تحكم لا يترتب عليه فايده ثم الذي ذكروه من ان الجهة منتهى الاشارة
ان كان توقيفا على ما هو الظاهر من كلامهم لم يصدق على الذي قرروه تحتا اذ المركز
حيث يتجاوز الاشارة عنه اللهم ان يخصص بما لا دلالة في العبارة عليه او يعتبر
قيدا زايدا وعلى الوجهين لم يكن التعريف مفيدا وان كان حكما ممنوعا على ما مر
على انه لم يتعين للاشارة معنى يعين انتهاؤه عند الجهة **الفصل الاول** اعلم ان
الامتدادات التي تتقاطع ويقوم بعضها على بعض على زوايا قوايم لما كانت ثلثة
لا غير وكانت لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنان
هما طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم
بالفوق والتحت الفوق منهما ما يلي راسه والتحت ما يقابله واثنان هما طرفا الامتداد
العرضي وهما اليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى الجانبين بحسب الاغلب والشمال

ما يقابله

ما يقابله واثنان هما طرفا الامتداد الباقي وهما القدام والخلف والجهات الست
تنقسم الى ما لا يتبدل بالعرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل وهو الاربعة الباقية
وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدل الجميع فصار ما كان قدامه خلفه
وبالعكس وما كان يمينه شماله وبالعكس وليس الفوق والتحت كذلك فان القايم
لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت
ورجله من فوق والفوق والتحت بحالهما ثم الجهة مقصد المتحرك بالحصول ومنتهى
الاشارة فيكون موجودة ذات وضع والجهتان المتعينتان بالطبع اعني الفوق
والتحت لا يكون تعينهما في الخلاء لاستحالته ولا في الملاء المتشابه لعدم اولوية
بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها ويكون بعضها مطلوبا
بالطبع وبعضها متروكا بل في ملاء غير متشابه له اطراف ونهايات وتحدد بها
ليس باجسام لانه ان لم يحط بعضها بالبعض كان احدهما حاصلا في جانب
وجهة من الاخر فهو اما طالب لتلك الجهة او متوجه عنها وكيف كان يكون الجهات
متحددة في نفسها لا بهما فان قيل الحصر ممنوع اذ لا يلزم من عدم الطلب التوجه عنه
قلنا لا يخلو اما ان يكون موضعه الطبيعي ام لا فان كان الاول فهو طالب لها بالطبع
وان كان الثاني فهو متوجه عنها على انا نقول لكل منها جهات لا متناهية بحسب فرض
الامتدادات ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون
ساير الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر فان الوقوع
في كل جهة وبكل بعد ممكن بحسب العقل وان امتنع فانما يكون لمانع موثر في التحديد
وهو المطلوب لانه يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام في وقوعه كالكلام في الاول فان
علل بهما دار والا تسلسل والثاني لا يتحدد بالجسمين الا جهة القرب ولا يتحدد جهة البعد
لشي منهما اذ ليس الاخر غاية البعد عن الاول اذ ما وراءه ابعد منه اذ التحت
غاية البعد عن الفوق والبعد الخارج عن الجسم لا يتعين به بخلاف الداخل فان
المركز غاية البعد عن المحيط وان احاط بعضها ببعض كان المحيط كافيا في التحديد

اذ غاية القرب بمعنى المحيط ولا دخل للمحاط فيه ولا لجسم واحد غير كرى لتحدد المحيط غاية
القرب وبمركزه غاية البعد لا يقال انما يكفى المحيط كافيا لو كان كريا وهو ممنوع لانا
نقول من الرأس المحدد يجب كونه كريا والا لم يتعين به الا جهة القرب والمحدد
يجب ان يحدد جهتين معا ثم تم الدليل هذا غاية ما وصل الينا من كلام القوم
فى هذا المقام ولى فيه ابحاث الاول انه لا يلزم مما ذكر عدم تبدل الفوق والتحت
فان غاية ما لزم منه عدم التبدل بوجه خاص وذلك لا يستلزم عدم التبدل مطلقا
لا المستلزم تعينهما بالطبع والدليل انما يتم بذلك الثانى انه ان اريد بتبدل غير الجهتين
تبدل حقيقتهما فهو حق وما اورد من الدليل مقدوح وان اريد تبدل اسميهما
فمذهب انه حق لكن المط غير لازم واللازم غير مط وتوضيحه ان اليمين مثلا من
المحدد واقع فى جانب اقوى الجانبين فهو اسم باعتبار اضافة ونسبة وعدم
تبدل النسبة والاضافة يتبدل الاسم دون الحقيقة التى لها تلك الاسم باعتبار
والجهة حقيقة انما هى حقيقة المسمى ولا يتبدل حقيقة الجهة ما لم يتبدل الحقيقة وتبدل
الاسم الماخوذ من الاعتبار لا يستلزم تبدل الجهة الثالث انكم سميتم ما يلى
رأس الانسان حين هو قائم فوقا ولو سمى اليمين ما يلى اقوى الجانبين حال كونه
متوجها الى المشرق مثلا لم يتبدل الرابع انكم قررتم ان التحت ما يلى الرجل وهو
المركز ومقصد المتحرك سفلا ومنتهى الاشارة والفوق ما يلى الرأس وهما
لا يتبدلان فلا يصير ولا يكون الفوق تحتا ولا التحت فوقا وان اردتم بما يلى
الرجل نهاية ما يليه فلا نم انه هو المركز بل هو شئ من المحدد وهو فوق عندكم
فكان التحت فوقا ثم لا نم انه مقصد المتحرك سفلا وان اردتم بما يلى الرجل
حدا معينا من الامتداد الآخذ من الرجل فلا نم انه منتهى للاشارة ومقصد
المتحرك الى ذلك الجانب فان قيل نعم ان فى ذلك الجانب لمن هو منتهى
الاشارة ومقصد المتحرك قلنا من اين لزم اتحادهما ولم لا يجوز ان يكون منتهى
الاشارة اقصى البعد وهو شئ من المحدد عندكم ومقصد المتحرك سفلا سفلا
حيزا ومكانا لطالبه طبعا لا الجهة الخامس ان قولكم الجهات التى لا يتبدل اصلا ان

هما

هما الفوق والتحت مختلفان بالطبع لانهما لا يختلفان ولا يتبدلان والفوق
يطلبه الخفيف والثقل الثقيل يرد عليه ايراد ظاهر وهو انا لا نم ان الجهة يطلبها جسم
بل كل جسم يطلب حيزه ويكون بعض الجهات فى جانب حيزه فتوهم انه مقصد الجهة
ويمكن رد هذا بانا نجد الاجسام التى احيازها الطبيعية مختلفة متخالفة قد يتحرك
الى جهة متخالفة لجهة احيازها فيلزم طالبه لخلاف احيازها كالماء اذا تسخن والهواء
اذا تبرد ولكن يتوجه عليه مناقشة بانه لم لا يجوز ان يكون طلب الحيز بالكيفية كما تقولون
فى طلب الجهة السادس ان ما ذكرتم من بيان امتناع وقوع احد المحددين فى
جانب من المحدد الآخر مخصوص بالمحدد على تقدير وحدته وكرويته الذى هو
المذهب فانا نقول ان المحدد جسم وله موضع طبيعى فلا يخ اما ان يكون فى جهة
من موضعه الطبيعى ام لا وعلى التقديرين لزم الخلف توضيح هذا او تفصيله ان
الجسم الذى يوجد فى موضع ان لزم ان يكون له فى ذلك الموضع قبل حصوله فيه جهة
يحصل فيها لزم النقض بالمحدد وان لم يلزم فلم لا يجوز ان لا يكون للجسم الحاصل فى جهة
جسم آخر قبل حصوله فيه جهة لا يقال الجهة للجسم الآخر وهى حاصلة لانا نقول
من ان لزم تقدم الجسم الآخر وجهته على حصول هذا الجسم فانه يحتمل ان يكون
وجودهما وتحديدهما الجهة معا ولا نم ان حصوله فى جهة من الآخر بعد حصولهما
يستلزم ان يكون واحد منهما فقط محددا لا يقال اذا كان جسم حاصلا فى جهة
من الآخر فان كان فى حيزه الطبيعى كان ذلك الحيز متعينا قبل حصوله اذ الحيز
الطبيعى لكل جسم هو الذى يسكن فيه طبعا اذا كان فيه ويطلبه طبعا اذا خرج
عنه وذلك يستلزم تعينه لغيره لانا نقول لو سلم هذا الاستلزام لزم النقض
بالمحدد على ما اشير اليه بناء على تقريرهم ثم فى كلامهم هنا انظار خلط الجهتين فان
الجهة التى فيها النظر هى منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وجهة الجسم الآخر
التى يوجد فيها الجسم بجانبه وطرفه السابع انه ان اريد بقولكم كل متحرك يقصد جهة
ان كل متحرك ينتهى مسافة حركته الى جهة ان اخرج تلك المسافة وان لم يقع
على القدر المخرج تلك الحركة فمذهب انه حق لكنه لا يستلزم ذلك ان يكون تلك الجهة

مقصد للمتحرك بالتوجه اليه وان اريد ان كل متحرك يقصد بالذات جهة فهو ممنوع وذلك في
المتحركات بالارادة ظ اذ لا يريد مريد بحركته الارادية البلوغ الى محدب اقصى الافلاك
ولا الى مركز الارض وكذا المتحركات بالقسر واما المتحركات بالطبع فلا نم ان شيئا
يقصد الجهة بالذات وان الهواء والنار يقصدان البلوغ الى محدب السما الاسفل
وكل من الارض والماء المركز واذا كان حيز الارض تحت الماء وسلم انه يطلبهما
الوصول الى المركز فلا نم ان ذلك لطلب المركز ثم ان عدم تبدل الجهتين بالوجه الذي
قد ذكرتم لا يستلزم اختلاف حقيقتهما بالطبع الثاني من ان قولكم اذا احاط بعضها ببعض
كان المحيط كافيا في التحديد مع انه خطابة تخييل خال عن التحصيل ولم لا يجوز
ان يكون المحيط محددا لجهة كالفوق والمحاط لجهة اخرى ولو سلم انه يلزم ان يكون جهة
بعد فلا نم لزوم كون محدده محدد جهة الفوق لم لا يلزم ولم لا يطلب من شئ مما ذكروه
ان قولهم لكل واحد منها جهات لا يتناهى ان اريد ان له جهات في الطرف
هي امور موهومة تم لكن قولهم ووقوع الاخر منه في جهة دون سائر السبب باولى ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون الاولوية بان يكون بعض الجوانب لا خلا ولا ملا كما وراء المحدد
فانهم قالوا ليس وراء المحدد خلا ولا ملا فلو قدر ان احدا وقف على طرف
المحدد واراد اخراج يده لم يمكن له ذلك لا لامتناع وقوع الخرق عليه فقط بل لعدم
الخلا والملا ولو صح الخرق لكان ممتنعا بعد وكذا قولهم والوقوع في كل جهة
ممكن بحسب العقل نعم ان اريد الامكان بحسب نفس الامر وتم ان اريد به مجرد
تجويز العقل لكن ذلك لا يضرنا كما لا يخفى وبذلك ظهر فساد قولهم فان امتنع
ذلك انما يكون لمانع مستلزم للدور او التسلسل وايضا عدم الاولوية انما يلزم
ان كان جميع جوانب الجسم الاول واطرافه متشابهة ولم لا يجوز ان يكون مختلفا
بان يكون بعضها نقطة وبعضها خطا وبعضها سطحا وايضا ما ذكرتم من عدم الاولوية
جار في وقوع الاجسام في داخل المحدد دون خارجه العاشر ان في قولهم
اذ ليس الاخر غاية البعد عن الاول نظر اذ غاية ما لزم من عدم تبدل الجهتين
على تقدير صحته ان يكون احدهما غاية البعد عن الاخر ولا يلزم من ذلك ان يكون

تحديد

تحديد التحت بالبعد ولا يخفى ان الدليل لا يتم الا باعتبار ان التحت يجب ان يكون محددا
بالبعد عن شئ على انا نقول لم يلزم من شئ مما ذكرتم ان يكون التحت غاية البعد عن الفوق
دون العكس الحادي عشر انه ان اريد بقولهم ان التحت يجب ان يكون غاية البعد
عن الفوق انه يجب ان يكون غاية البعد الموهوم حتى لم يمكن توهم بعد ابعد منه
فهو ممنوع وعدم التبدل لا يستلزم ذلك وان اريد انه يجب ان يكون غاية البعد الموجود
فهو مسلم لكن لا يلزم من ذلك ان لا يمكن توهم بعد ابعد منه قوله اذ ما وراءه البعد محل
بحث ونظر الثاني عشر ان في قولهم المحيط كاف في التحديد نظرا لا يخفى على الفطن
الثالث عشر ان قولهم ولا يجب واحد غير كري ممنوع وقد عرفت ما في قولهم لان البعد
عن غير محدود وايضا ان اريد بعدم التحدد عدم التشابه فهو ظاهر الفساد وان اريد
به انه يحتمل ان يكون ذلك امور كثيرة وليس شئ منها مما يحدد ويتعين به فهو ممنوع
ولم لا يجوز ان يكون في داخل جسم غير كري حد محدود متحدد يتحدد ذلك الجسم
بما هو حدوده جميعا وكلا لا بكل من اجزائها جزءا جزءا وتوضيحه ان التحت على
ما قرروه لو سلم لزم ان يكون غاية البعد عن الفوق والفوق جميع نهايات المحيط
لا نهاية منه فقط فالتحت على ما توهموه غاية البعد عن الفوق كلا لا عن
كل جزء ولو اعتبر غاية البعد عن كل جزء من الاجزاء منفردا لم يكن في الكرة حد
كذلك ولكن لبيان ذلك حـ ء ه ر ح ط دائرة او كرة على مركز ى فنقطة ك
غاية البعد عن جميع المحيط وليس غاية البعد عن شئ من قطع حـ ء ء ه ه ر ر ح
ح ط ط حـ وفي الجسم الغير الكري ايضا يتصور مثل ذلك فان قطعة حـ ء ه ر ح
اذا اتصلا وحصل منهما شكل اهليلجي او عدسي كان منتصف قطره الاطول
والاقصر نقطة ولكن يكون غاية البعد عن محيطي مجموع القطعتين معا لا كلتيهما وكان
لم يكن غاية البعد عن كل وكذلك يتصور مثل ذلك في سائر الاشكال كالمكعبات
وغيرها لا يقال على هذا يلزم في الفوق اختلاف اذ النهايات حينئذ غير متشابهة
بعضها نقطة وبعضها خط وبعضها سطح لانا نقول لو سلم عدم تشابه
النهايات حقيقة فلا نم استلزامه لاختلاف الفوق ولم لا يجوز اختلاف الامور

المختلفة حقيقة في لازم هو الفوقية ورجه الخفاف اليه وانتهاء الحركات والاشارات
عنده ولديه او صفة مستلزمة لهذه لا يقال من شارحي كلام المتأخرين من استشكل
فقال كروية المحدود غير لازم لجواز ان يكون في داخل المحدود والمكعب تحيط متساوي
الابعاد عنها فاجاب بان السطوح والخطوط والنقط والزوايا في المكعب بالفعل
فكل نقطة تفرض في داخله مائلة عن النقطة الوسطية كانت ابعد من سطح واقرب من
اخر لانا نقول الاشكال مورد استشكال والتعليل لا يشفي العليل والدليل
لا يهدي الى السبيل فان كرة الفعلية لا تفيد حيث اعتبر كل البعد عن الكل بما هو
كل فانه حكم الاشكال كلها وان لم يشتبه بنا ما اشرت اليه فيما مضى
ولو كانت كرة الفعلية في اجزاء المحيط مستلزما لعدم تحدد غاية البعد الداخل
لم يتحدد البعد الداخل في كرة لها قطع فعلية ويعبر عن هذا العبارة اخرى
يكون باعتبار ما اراد اخر فيقول الشارح اردتم بقولكم التحت غاية البعد عن الفوق
ان اردتم ان التحت يجب ان يكون حدا يكون جميع ابعاده عن جميع اجزاء الفوق
اذا اعتبر وجمع كلا يكون الكرة في جميع ابعاد كل حد اخر غيره اذا اعتبر
بهذا الوجه فكون المركز بالنسبة الى المحيط كذلك محل بحث وايضا عدم تحقق حد
مثل ذلك في غير الكرة غير بين ولا مبين وان اردتم ان التحت يجب ان
يكون متساوي البعد عن جميع اجزاء الفوق فممنوع انه غير مدلول عبارتكم ومساله
في عبارتكم يرد عليه ايراد ومنع ولم يتبين هذا من شرح ما ذكرتم وغير بين
لا يقال لو لم يكن كذلك لكان تحت تحت تحت ولا يتبين في غير الكرة حد لم يكن
غيره تحت لان ذلك ممنوع فانه اذا كان التحت حدا متساوي بعده عن
جزئين متقابلين من الفوق ليس في الكرة وغيرها مثل هذا الحد فان قيل
يلزم ان يكون فوق فوق فوق في غير الكرة قلنا اولا انهم لم يعتبروا الفوق
غاية البعد عن التحت وثانيا انه لا يلزم ذلك في سمت واحد وفي غيره لبطلانه
غير بين ولا مبين وثالثا انا نمنع بطلان اللازم مطلقا فانه لم يلزم من عدم
تبدل الفوق بناء على ما قرره في رد ذلك لا يقال التحت ما له غاية البعد عن الفوق

والمركز

والمركز له غاية البعد عن المحيط فالمركز تحت والمحيط فوق لانا نقول الموجبتان
في الكل اشخاص لا تنتجان ثم انه فرق وبعد بين بين البعد وغاية البعد فبعد نقطة
عن خط غير مسامت او سطح اقصر خطوط تخرج منها اليه وغاية بعده عن اطول
تلك الخطوط وظاهر ان بعد المركز عن المحيط نصف القطر وهو غاية بعده عنه ايضا
وبعد غير المركز عن المحيط اقل من نصف القطر وغاية بعده عنه اكثر فاذا كان
التحت غاية البعد عن الفوق على ما طوره فلمانع ان يمنع كون المركز تحتا ولم يلزم
انحصار ما له غاية البعد عن المحيط في المركز ثم ان حصل التحت بما لم يكن له قرب
لم يكن المركز تحتا اذ له غاية القرب عن المحيط فانه غاية القرب هو البعد الذي
لم يكن اقصر منه وليس بين المركز تحتا اذ له غاية القرب عن المحيط فان غاية القرب
هو البعد الذي لم يكن اقصر منه وليس بين المركز والمحيط بعد اقصر من نصف القطر
الرابع عشر ان قولهم المحدد يجب ان يكون محدد الجهتين معا مع وهل هذا الا اول
المسئلة بل لم يلزم الا تعينهما واما ان ذلك التعين بامر واحد او بامر واحد
فلم يلزم من شرح ما ذكروه الخامس عشر ان الاقسام غير مستوفى فان غاية ما لزم
من هذه الكلمات على تقدير تمامها ان محدد الجهتين لا يجوز ان يكون خلاء ولا ملاء
متشابها ولا اجساما واحدا غير كري ولا اجساما وتحت هذه الاقسام اقسام اخر ابطل
الدليل على ابطالها منها ان يكون المحدد ملاء متشابها في الحقيقة مختلفا بالعوارض
كالسواد والبياض اللهم الا ان يقال انه يكون متحيزة من حيث التحدد جسمان
ومنها ان يكون في اطراف جسم واحد غير متشابه بالاطراف وقد عرفت انه
لا يلزم ان يكون احدهما غاية البعد الموهوم عن الآخر ولا ان يكون تعيين احدهما
بانه هو البعد عن الآخر فان قلت قد ثبت ان الجهات التي لا تتبدل ايمان
فذلك الجسم ان كان كرة ثبت المطلوب وان لم يكن كرة له اطراف ونهايات كثيرة
فلزم كثرة الجهات المختلفة بالطبع قلت غاية ما لزم مما ذكروه عدم تبدل الجهتين
ولا يلزم من عدم التبدل الجهتين ان لا يكون جهات اخر مغايرة لهما بالطبع فان
عدم التبدل لا يستلزم الا عدم زوال وصف الفوقية والتحتية وذلك لا يستلزم

اتفاقهما بالطبع مع سائر الجهات ولا يلزم ايضاً من صيرورة جهة بعينها بعد ما كان سائرا
عدم اختلافهما بالطبع فان الامور المختلفة بالطبع يجوز ان يكون لها اوصاف مشتركة
وايضاً يجوز ان يكون اطراف لم يكن جهة اصلا الا ان عرض انهم حكموا بان التحت غاية البعد
عن الفوق ولم يحكموا بان الفوق غاية البعد عن التحت بل صرحوا بانه ليس كذلك وما
يشبه ان يكون في الاول الا مجاز رده من انهما جهتان لا تتبدلان والاستدلال بهذا
على احد الحكمين دون الآخر تحكم كما ترى ولا يخفى وقد مرت اشارة الى ذلك قال صاحب
المحاكمات في اثبات تحدد الجهات ووحدته واستدارته يكفي ان يقال الجهة لما
كانت طرف امتداد فتحددها اما ان يكون في جسم او جسمانى لان تعين ذي وضع لا يكون
الا بذي الوضع ولا بد ان ينتهي الى الجسم لكن كل جسم نفرض ان يكون محددا فلا شك
انه يتحدد به جهة القرب فيجب ان يتحدد به جهة البعد عنه لان تحدد جهة البعد عنه
بغيره قبيح لان البعد عنه غير محدود والجسم الواحد اذا احد جهتين لم يحدد كيف
ما اتفق بل من جهة الاحاطة فيحدد بسطحه جهة القرب وبمركزه جهة البعد ثم
قال هذا محصل البرهان وخلاصته واقول في كفايته نقصان ولا حاصل لمحصله
بل محصل غير محصل ومحصل انه غير محصل بوجه مفصل فاقول ان اراد بالمحدد
في قوله كل جسم نفرض ان يكون محددا فلا شك انه يحدد جهة القرب ما يكون فيه الجهة
على ما يظهر من قوله سابقا فمسلم لكن لا نسلم قوله فيجب ان يتحدد جهة البعد
عنه لان جهة البعد لا يكون فيه وقد اريد بالمحدد ما فيه الجهة وما اورده من
الدليل عليل ودليل الدليل كالدليل معلول مدخول وانما يتم لو تم ان الجهة التي
يجب ان يكون جهة بعد عن ما فيه وان جهة البعد يجب ان يكون متحددا بما فيه جهة القرب
وان تحدد جهة البعد عنه بغيره قبيح ولم يتبين شيء من هذه ولا يفيده قوله اذ البعد عنه
غير محدود فانه ان اراد به البعد المتوهم المفروض فلا نسلم انه يحتاج الى محدد
وان اراد البعد الموجود فلا نسلم انه غير محدود ثم لو كان كل بعد عن كل جسم
غير محدود ولم يتعين بعد لجسم اخص فدعوى الكلية والجزئية لا ينفعه في تحصيل
نعم يمكن ان يقول عند غاية البعد في الكرة المفروضة يحتمل ان يكون جسم آخر به يتعين
تلك

تلك الجهة ولم يحددها ولم يعينها الجسم الذي فيه يتعين القرب وان اراد بالمحدد ما يتعين به الجهة
سواء كانت فيه الجهة او لم يكن فلا نسلم ان كل ما نفرض محددا يتحدد به جهة القرب
ولم لا يجوز ان يحدد جهة البعد دون القرب فالحكم بعدم الشك جرم توهم او شك
وقوله فيجب ان يتحدد به جهة البعد دون القرب لا تفريع على ما قدمه وما استدل
به لا يدل عليه لما اشير اليه ولوجوه اخر لا يخفى عليك ثم دعوى انحصار تحديد جسم
واحد لجهتين في الاحاطة دعوى بلا بينة فان قال قائل ان صاحب المحاكمات
قبل ما حصله اورد على قولهم البعد عن الجسم غير محدود سؤالا واجاب عنه
ومنه يظهر رد بعض ايرادات اوردته عليه فانه قال لا يقال ان اريد ان البعد
الموجود فلا نسلم انه غير محدود لانا نقول قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت
متقابلتان حتى ان اى بعد نفرض عن جهة الفوق يكون كل عنه ممتدا الى جهة
التحت واي بعد اخذ عن جهة التحت فهو الى جهة الفوق وعند هذا اندفع
الاشكال اقول ان هذا الجواب غير قابل ولا دافع للسؤال والاشكال
وغايته ما ذكر في تقابل الجهتين مما اورده في اول هذا القول حيث قال واما انهما
متقابلان بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخرى
بالطبع وظ ان هذا غير مستلزم لما حكم به في قوله حتى ان اى بعد اه ثم ان قوله
اى بعد فرض عن جهة الفوق فممتد الى جهة التحت ان اريد به المفروض توهما
على ما هو الظ فهو مع ظ البطلان وان اريد به المفروض في الابعاد الموجودة
فهو اول المسئلة ولم يلزم من شيء مما ذكره ان لا يمتد بعد من الفوق الذي
يطلبه الخفيف بحركته مستقيما الى خلاف جهة التحت وكونهما متقابلين
بالطبع غير متبدلين بالوجه الذي مر لا يستلزم ذلك واما ان جوابه لا يدفع
السؤال ولا يحسم به مادة الاشكال فلان السائل يردد ومنع الاحتياج
الى المحدد على تقدير وعدم محدودية الابعاد على تقدير آخر وليس في هذا
الجواب اثبات احدى الممنوعين ولا ابداء شيء آخر غير الترديد يصار
اليه اللهم الا ان يقال انه يسلم ان الابعاد الموجودة محدودة وحصر محدوديته

الابعاد الموجودة فيما اشار اليه بقوله حتى ان اى بعد فرض من جهة الفوق في كل جانب
عنه ممتد الى جهة التحت ولم يعتبر ما بعده وادعى ان هذا استلزم لثبوت الدعوى وشاغ
لسائل ان يعود ويمنع الحصر للاول اولا والاستلزام الثاني ثانيا الفصل الثاني
تقديم امام المقصود مقدمات الاولى ان الجهة المطلقة اما ان يكون حقيقية وهي التي
لا يكون وراءها شئ من تلك الجهة واما غير حقيقية وهي التي وراءها تلك الجهة مثلا الفوق
الحقيقي ما لا يكون وراءه فوق والتحت الحقيقي ما لا يكون وراءه تحت ولا يجوز ان يكون
وراء كل فوق فوق ولا ينتهي الى الفوق الحقيقي والا لزم عدم تناهي الابعاد وكذا
التحت ولا يكون وراء التحت من جهة فوق نظرا الى من هو في هذه الجهة ولا وراء الفوق
في جهة تحت نظرا اليه فثبت ان الفوق والتحت الحقيقيين متحققان الثانية انه
يجب ان يكون وضع الجهات متعينا والا لما امكن التوجه والطلب والهرب وليست
اقول يجب وجه الجهة فان نقطة المركز غير موجودة بل بعض الوضع كاف ومنها
فوق ان الثالثة ان الجهات مع الجوانب التي لنا معينة وليست جهة خارجة عن
جهاتنا ضرورة الرابعة ان الفوق والتحت متغايران وضعا مختلفان طبعا
لان بعض الاجسام يتوجه الى احدهما ويتوجه عن الاخر وبعضها بالعكس وان لم يكن
خيره فيهما فان قطرات الماء وذرات الارض من الغبراء اذا سخن تصعدت وتحت
واحيازها من تحت والهواء اذا برد نزل عن منزله وحيزه الخامسة ان الجهة الطبيعية
ليست الا الفوق والتحت والباقي راجع اليهما يعني ان كل جهة غير الفوق والتحت
كاليمين مثلا فهي اما فوق او تحت لان الارض كرى واحكام التوجه والطلب والهرب
في جميع الجوانب الارض متشابهة السادسة ان الفوق من جميع جوانب الارض
متشابهة لان اجسام ما يعتبرها كالنار بل كل خفيف يتوجه اليها ويطلبها ويهرب بالاخر
تركها وكذا التحت وهذه المقدمة وان لم يكن برهانية لكنه حدسي غير بعيد من العقول
وليس في تقرير مطلوبنا اليه حاجة وانما ذكرناه لزيادة التوضيح والتشنيع فلا يغفل
المقدمة السابقة معنى اختلاف الجهتين بالطبع واثبات ذلك بالقناع اريد باختلاف
الجهتين بالطبع انهما مختلفان في الواقع والطبيعة من غير اعتبار بخلاف اليمين

اوليس ر

او ليس ر فانه كثيرا ما يراد بالطبع الواقع ونفس الامر واما اختلافهما بهذا الوجه فلوجوه
منها ما اشرنا اليه في الرابعة مع التنبيه والتفطن بان حركات المتحركات قد يكون
لقصد الجهات لا الاحياز فان الهواء مع انه في حيزه اذا سخن تصعد واذا برد تنزل
واجزاء الماء في حيزه تتصاعد وتتنازل باختلاف الكيفيات حرارة وبرودة ومن
تفطن يعرف ان حركات الاجزاء الرشية المائية والارضية متصاعدة بذواتها الى
خلاف جهة احيازها الطبيعية ليست لطلب احيازها اذ ليس احيازها في تلك الجهة حتى تستقر
فيه طبعا فهذا وجه اقناعي وما تقدم كانه استدلالي وهذا اليقيني في مقصدنا واذا
تقررت المقدمات فنقول انه يلزم مما قررناه انه يجب ان يكون الفوق محيطا بالتحت من
جميع اطراف الارض وجوانبه ولزم من ذلك وجوب تعين وضع التحت في جسم محاط
بما فيه تعين وضع الفوق ثم نقول التحت الحقيقي لا يجوز ان يكون منقسما لانا لو فرضنا
فيه ثلثة اجزاء فالجزء الوسطى ان كانت تحت الجزء الاول لم يكن الاول تحتا حقيقيا
وان كان فوقه لم يكن الثالث تحتا حقيقيا وان لم يكن شيئا منهما لزم عدم الا
فيهما لان التحت يجب ان يكون محاطا بالفوق دون عكسه ولا يجري ذلك في الفوق
فان التحت لكونه محاطا بالفوق يجب ان يكون الاجزاء المتباينة بالوضع في بعضها
تحت بعض ثم بخلاف الفوق كما لا يخفى ونظير من ذلك انه لا يجوز ان يكون التحت
الحقيقي متعددا واحد ثبت ان التحت نقطة متعينة الوضع والفوق سطح محيط به
لا فرجة فيه اما الاحاطة والسطحية فلما مر واما انه لا فرجة فيه بل جميعه متصل فلانه لو
لم يكن كذلك لزم الخلاء كما لا يخفى ثم نقول السطح الذي هو الفوق قائم بجسم وذلك
الجسم كما بين في موضعه يجب ان يكون بسيطا غير خارج عن شكله الطبيعي وشكل البسيط
غير خارج عن شكله الطبيعي كرى فما قام به الفوق كرى فظهر ان الفوق سطح
مستدير والتحت نقطة في داخله وما اوردنا الا ذلك واما ان التحت يجب ان يكون مركزا
للفوق متعينا به وان كان حقا لكن ليس غرضنا في هذه الرسالة اثباته والكلام
فيه يحتاج الى محل اوسع من ذلك فهذا ما يحضرنا الان ولا يخفى عليك انه كما مهدناه
في هذا الفصل يمكنه دفع بعض الايرادات التي اوردناه على كلام القوم في الفصل الاول

فلا تغفل فهذا وجه من التوجيه والتحرير غير كثير البعد من مدارك القوم وفيه بعد ما فيه
بعد والحق عندي ما حققته في مقالة اخرى الفصل الثالث في سبب قيام الارض
في وسط العالم الذي هو وسط المحدد ان طبعه الفلوعيه بواسطة البرد واليبس
تقتضي ذلك الوضع فتهرب عن كل وضع يخالفه وبه يطلب ذلك الوضع فاذا حصل
اليه وقف طلبا ووقوفا وهربا طبيعة وليس بسبب مدافعة الفلك او انجذابه
او ضغطهما عليها او الهوا لعظمها حتى لو كانت صغيرة لرسبت اذ تدور الفلك
عليه وازعاجه من كل جانب الى الوسط كما انه لو جعل تراب او حجر في قارورة
ثم ادبرت بقوة قام التراب والحجر في الوسط او حدوث الخلا او العشق فان كل
هذه الاراء باطلة بعضها بديهة وبعضها بدلايل فصلناها في موضعه الفصل الرابع
في علة التعجب الذي يعرض من قيام الارض في الوسط ورفعه اما السبب في ذلك التعجب
والاستنكار فهو انه كلما لم يره الوهم مثالا او كان جميع ما راه بخلافه فهو مستنكر
متعجب منه غير مصدق به ولما راى الوهم بتوسط الحس جميع الاثقال غير واقفة
في الجهة التي لا تحد ما لم تستقر على ظن انها تتحرك دايما في ذلك الخط بغير نهاية ولم يصدق
البتة بخلاف ذلك كما ان قوما لم يروا حيوانا يعيش في الما وراوا كل حي يغرق و
يموت يكذبون وجود السمك والضفادع والذين لم يروا حيوانا الا ويهلك في النار
ويحرقه لا يصدقون بوجود دابة وذبابة يعيش في النار وطاير يتوكر فيه وفارة
تسمى سمندر تتردد في ضرامه والذين لم يروا انا املس البطن يلتصق بالسقف
ولا يسقط منه ينكرون وجود الحية وبالجملة اذا راى الوهم بتوسط الحس اشيا
على هيئة غير ما نوسته ولم ير خلافه لا يصدق بالخلاف والامور عند الوهم ثلثة اقسام
قسم لا يتصوره ولا يصدق به مثل النفس والعقل وقسم يتصوره ويصدق به
وهو ظاهر وقسم يتصوره ولا يصدق به مثل قيام الحيوان فيما تقابلها من الارض فانه
يتوهم انه لو قام احد بوجه يكون رجله مسامت رجلنا لكان منكسا وما رفع
به ذلك التعجب والاستنكار ان يعلم ان المنكس هو الذي يميل اعضاوه وكليته
الى خلاف جهة رجله والقايم في مقابلتنا لا يكون كذلك وكل جسم من الاجسام يطلب بطبعه

الجهة

عنه

جهة من جهات العالم ولا بعد ولا يمتنع ان يكون الوسط مطلوبا للجسم بطبعه حتى لو بعد
توجه بطبعه اليه وجميع الحيوانات بل كل المواليد المعلومة الوجود بواسطة غلبة الاجزا
الارضية عليها طالبة للوسط فتقف فيه عند الوصول ويطلبه على اقرب الطرق
اعني الخط المستقيم عند الخروج فلو حفر في الارض حفرة منتهية الى المركز خارجة
الى الجهة المقابلة وطرح فيها حيوان او حجر وبالجملة جسم ثقيل لوقف عند المركز ولم يتجاوز
عنه بحيث يكون مركز ثقله منطبقا على مركز العالم وفوقا بالطبع ومركز ثقله منطبق
على مركز المحدد الذي هو التحت الحقيقي وليعلم ان القوى التي لنا ادراك الاشيا
اقسام منها الحس وهو مدرك للامور الحاضرة فقط ومنها الوهم وهو مدرك المحسوسات
ولا يصدق الا بما هو مثل نحو الحس وجد او لم يوجد ومنها العقل وهو يصدق
بما نطق عليه وادى اليه الحس وبما قام عليه الدليل ولا يمكن ان يصرف كل قوة
عن فعلها بتخلف الوهم او الحس عن التصديق بما يستبعده ويستنكره بل ينبغي
ان يترك الوهم وكل يصدق بها وينبغي ان يكمل العقل ويحصل له معقولاته
ولكن يجب ان يكون افعال كل قوة متميزة لئلا يقع الغلط فيحسب فعل الوهم انه
فعل الوهم فيقتصر عليه ويبقى غير محصل الراي وفي تميز افاعيل هذه القوى
نفوه عظيمة في التحرز عن الغلط فليجتهد العاقل في تميزها والمنطق نعم العون
على ذلك هذا ما حضرنا في هذه الساعة ولنختم الرسالة شاكرا لله ومصليا على
خاتم النبوة والرسالة

تمت

مم

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التكلان

٣٤ الحمد لله رب العالمين وصلواته على سيد المرسلين محمد وآله الطيبين قال الشيخ
الرئيس ابو علي ابن سينا روح الله روحه اما بعد فان بعض اصدقائي سألني
ان املي عليهم حدود اشياء يطالبونني بتحديدها واني استعفيت عن ذلك علما بانه
كالامر المتعذر على البشر سواء كان تحديدا او رسما فان المقدم على هذه الجرأة
ينبغي ان يكون قد اتى من جهة الجهل بالمواضع التي فيها تعيب الرسوم والحدود
فلم يعفهم ذلك بل الحوا على لعادتي اباهم وزادوا على اقتراحاتهم وهوان
او لؤم على مواقع الزلل التي في الحدود وانا الآن مساعدهم على ملتمسهم ومعترف
بقصوري عن بلوغ الحق فيما يلتمسون مني وخصوصا على الارتجال والبديهة
الا اني استعين بالله واهب العقل فاذكر ما يحضرني على سبيل التذكير
حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب في اصلاح الحق به وابتدئ فادل ذلك
بالدلالة على صعوبة هذه الصنعة فنقول اما صعوبته بحسب الحد الحقيقي ففي
امر يحسن تعاطيها وتشغف عقائمها على الفن انما هو بحسبها فقط بل هذه
الصعوبة اجل من ان يوضع موضع ما يكون هو العائق والمعوق عنه عذرا مثل
ان يكون واحد من الضعفاء والسقاط الذين يكفيهم في كونهم عن جانب المحافل
اذا حشمه من الناس فيدعي انه انما يعقص عن المحافل والمعاشرات حذرا
ان يستخدمه الملك بل نحن نعترف بالعجز والقصور ونستعفي عما سالوه لقصورنا
عن اتقاء الرسوم جهتها والحدود الغير الحقيقية جهتها وان الخطاء فيها واما الحدود
الحقيقية فان الواجب فيها بحسب ما عرفناه في صناعة المنطق ان يكون دالا
على ماهية الشيء وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية الا وهو
متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة والذي بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ
المفردة التي فيه اذا حصلت وحللت الى اجزاء حده وكذلك فعل باجزاء حده
الكل اجزاء الاجزاء الى اجزاء ليس عنها جزء ذاتيا فان الحد اذا كان كذلك كان مساويا
للمحدود بالحقيقة اذا كان مساويا له في المعنى كما هو مساو له في العموم لا كالحساس

والحيوان

والحيوان اذ الحساس منهما مساو للآخر في العموم وليس مساويا له في المعنى لان المراد
بلفظ الحساس شيء ذو حس فقط وبالحيوان اشياء اخر مع هذا الشيء مثلا جسم
ذو نفس له تغذ ونمو وهو حساس ومتحرك بالارادة فالحيوان اكثر من الحساس
في المعنى وان كان مساويا له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد لا التميز
الذاتي فانه ربما يحصل من جنس عال وفصل سافل كقولنا الانسان جوهر ناطق
مائت بل انما يريدون بالتحديد ان يرتسم في النفس صورة معقولة مساوية
للصورة الموجودة فكما ان الصورة الموجودة هي ما هي بكمال اوصافها
الذاتية فلذلك الحد انما يكون حدا للشيء اذا تضمن جميع الاوصاف الذاتية
بالقوة او بالفعل فاذا فعلوا هذا تبعه التميز وطالب التحديد للتميز كطالب
معرفة الشيء لاجل شيء اخر فلهذا انما اشترط في التحديد وضع الجنس القريب
ليتضمن جميع الذاتيات المشتركة فيها ثم اردفناه جميع الفصول
وان كان بواحد منها كفاية في التميز حتى قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل
الصوري دون الهيولى ولا الهيولى دون الصوري فان كفى احدهما
في التميز فانظر من اين للبشر ان يحضر في التحديد اولا ان يأخذ لازما
مما لا يفارق ولا يجوز دفعه في التوهم مكان الذاتي ومن اين له ان يأخذ
الجنس الاقرب في كل موضع ولا يعقل فيأخذ الابعد على انه هو الاقرب
فان التركيب لا يدل عليه والقسمة التي لا طفرة فيها اصعب شيء واصطيادها
بالبرهان عسير ثم ليصح انه قد حصل جميع ما جعله ذاتيا ليس فيه
من اللوازم الغير الذاتية شيء واخذ الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل
جميع الفصول المقومة للمحدود حتى كانت مساوية وان لا يعقل لحصول
التميز في بعضها عن طلب الباقي وكيف يحد في كل واحد وجه الطلب وكم
في الاقسام التي تقع بفصول متداخلة انه كيف يحفظ ذلك اذا كانت
في الاجناس التي هي فوق الجنس القريب فينقسم ذلك الجنس ضربين من القسمة
المتداخلة وكيف يمكن ان يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب

كلام

يقوله

ومع ذلك لا تضع الفصل الذي للقسمة الاخرى ان كان ذاتيا فان كان الامر على ما
بعض الناس من ان الفصول الذاتية لا يمكن ان تتحصل وانما يداخل الذاتي غير
الذاتي فكيف يمكننا ان نتحرز في كل موضع فناخذ ما يوجبه القسمة الذاتية
دون غير الذاتية فهذه الاسباب وما يجري مجراها مما لا نطول به كلامنا ههنا تويسنا
عن ان نكون معتدين بما نوقعه الحدود الحقيقية حتى الا في النادر من الامر واما
الحدود الناقصة والرسوم فاسباب عجزنا وقصورنا فيها كثيرة جدا [illegible]
وان لم نذكر بهذا الوجه فصول الفرق بين الحد الناقص والرسم ان الحد هو من
الذاتيات اعني من اجناس وفصول يليق بها مساواته للشيء في العموم ولم يبلغ
بها مساواته في المعنى فمن ذلك ما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع في الفصل ومنه
ما هو مشترك ومنه المشترك هو الخطا المشترك للحد الناقص والرسم فمن الخطا في الجنس
ان يوضع الفصل مكانه كقول القايل ان العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة
ومن ذلك ان يوضع المادة مكان الجنس كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف
انه حديد يقطع به فان هذين الحدين اخذ المادة مكان الجنس ومن ذلك ان يوضع
الهيولى مكان الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجنس مكان
الكل كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد الحكيم مثالا آخر وهو قولهم ان الحيوان
جسم ذو نفس وفيه سر ومن ذلك ان يوضع الملكة مكان القوة او القوة مكان
الملكة في الاجناس كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى على اجتناب اللذات
الشهوانية اذ الفاجر يقوى ايضا ولا يفعل فقد يوضع القوة مكان الملكة لاشتباه
الملكة بالقوة لان الملكة قوة ما ثابتة وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من شانه
وطباعه النزوع الى اختطاف ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان القوة اذ
القادر على الظلم قد يكون عادلا ولا يظلم ولا يكون طباعه هذا ومن ذلك ان ياخذ اسما
مستعارا او شبها كقول القايل ان الفهم موافقة وان النفس عدد ومن ذلك
ان يضع شيئا من اللوازم مكان الاجناس كالواحد والموجود ومن ذلك ان
يضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشر هو ظلم الناس والظلم نوع من الشر

واما

الفصل

واما من جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان ياخذ الجنس مكان
وان كان يجب الانفعالات فصولا والانفعالات اذا اشتدت بطل الشيء وحد الفصول
اذا اشتدت ثبت الشيء وقوي وان ياخذ الاعراض فصولا للجواهر وان ياخذ فصول
الكيف غير كيف وفصول المضاف غير المضاف لا ما اليه الاضافة واما القوانين
المشتركة فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جوهر شبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار او يحد الشيء بما هو مساو له في المعرفة مثال المساوي له في
المعرفة قولهم العدد كثرة مجتمعة من الآحاد والعدد والكثرة شيء واحد فهذا قد اخذ
نفس الشيء في الحد ومن هذا الباب ان يوخذ الضد في حد الضد كقولهم الزوج عدد
يزيد على الفرد بواحد ثم يقولون العدد الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد وكذا
اذا اخذ المضاف في حد المضاف اليه كما فعل فرفوريوس اذ حسب انه يجب ان
ياخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس وفيه سر واما المتقابلات بحسب السلب
والعدم فلا بد من ان ياخذ الموجب والملكة في حدهما من غير عكس واما الذي ياخذ
المتاخر في حد الشيء فكقولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا ثم النهار لا يمكن ان يحد الا
بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وكذلك التحديد المشهور للكمية بانها قابلة للمساواة
وغير المساواة والكيفية بانها قابلة للشبيه وغير الشبيه فهذا وما يشبهه من المعاني
الصارفة عن الاصابة في الحدود وحد الحد ما ذكره الحكيم في طوبيقا انه هو القول الدال
على ماهية الشيء اي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله
وحد الرسم التام قول مولف من جنس قريب للشيء واعراضه الملازمة له حتى
يساويه والرسم المطلق هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي ولكنه خاص وقول
مميز للشيء عما سواه لا بالذات فصل الباري تع لا حد له ولا رسم اذ لا جنس له
ولا فصل ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه ولكن له قول الشرح اسمه وهو انه الموجود
الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يكون وجوده من غيره ولا يكون وجود ما سواه الا
فايضا عن وجوده فهذا شرح اسمه ويتبع هذا الشرح انه الموجود الذي لا يتكثر
لا بالعدد ولا بالمقدار ولا باجزاء الحد ولا باجزاء الاضافة ولا يتغير لا في الذات

ولا في لواحق الذات غير مضافة ولا في لواحق مضافة سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا
حد العقل العقل اسم مشترك لعدة معان فيقال عقل لصحة الفطرة الاولى في الانسان
فيكون حده انه قوة بها يجود التميز بين الامور الحسنة والقبيحة ويقال عقل لما يكتسبه الانسان
بالتجارب من الاحكام الكلية فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات
تستنبط بها المصالح والاغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة
للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلاثة هي التي يطلق
عليه الجمهور اسم العقل واما الذي يدل عليه اسم العقل عند الحكما فهو ثمانية معان
احدها العقل الذي ذكره الحكيم في كتاب البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه
هذا العقل هو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما حصل
بالاكتساب ومنها العقول المذكورة في كتاب النفس فمن ذلك العقل النظري والعقل
العملي فالعقل النظري قوة للنفس تقبل مهيات الامور الكلية من جهة ما هي كلية والعقل
العملي قوة للنفس هي مبدأ التحريك القوة الشوقية الى ما تختاره من الجزئيات من اجل
غاية مظنونة او معلومة ثم يقال لقوى كثيرة من العقل مجردة عن المواد ومن ذلك
العقل بالملكة وهو استكمال هذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل لحصول الذي
سماه في كتاب البرهان عقلا ومن ذلك العقل بالفعل وهو استكمال النفس
لصورة ما او صورة معقولة حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل ومن ذلك
العقل المستفاد وهي ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول
من خارج ومن ذلك العقل الذي يقال له العقول الفعالة وهي كل ماهية مجردة
عن المادة اصلا فحد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل انه جوهر صوري ذاته
ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق المادة واما من جهة ما هو
عقل فعال فحده انه جوهر بالصفة المذكورة من شانه ان يخرج العقل الهيولاني من
القوة الى الفعل باشراقه عليه حد النفس النفس اسم مشترك يقع على معنى
يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى آخر يشترك فيه الانسان
والملايكة السماوية فحد النفس بالمعنى الاول انه كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حياة

بالقوة

بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال للجسم محرك له بالاختيار
عن مبدأ نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالقوة هو الفصل للنفس الانسانية
والذي بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الملكية ويقال عقل الكل وعقل الكلي والنفس
الكلية ونفس الكل فالعقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد
من العقول التي لاشخاص الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور واما عقل
الكل فيقال لمعنيين لاجل ان الكل يقال لمعنيين احدهما جملة العالم والثاني
الجرم الاقصى الذي يقال لجرمه جرم الكل ولحركته حركة الكل لان الكل تحت حركته
فعقل الكل اما والكل فيه باعتبار المعنى الاول فشرح اسمه انه جملة الذوات المجردة
عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك الا بالشوق
وآخر رتبة هذه الجملة هو العقل الفعال المخرج للنفس الانسانية من العلوم العقلية
من القوة الى الفعل في النفوس الانسانية وهذه الجملة هي مبادي الكل بعد المبدأ
الاول والمبدأ الاول مبدع الكل واما الكل باعتبار المعنى الثاني فهو العقل الذي
هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو المحرك الكل على سبيل التشويق لنفسه
ووجوده اول وجود مستفاد من الوجود الاول واما النفس الكلية ونفس الكل
فالنفس الكلي هو المعنى المقول على كثيرين مختلفين بالعدد في جواب ما هو التي كل
واحد ما هو التي كل واحد منها نفس خاصة بشخص ونفس الكل على قياس عقل الكل
جملة الجواهر الغير الجسمانية التي هي كمالات مدبرة لاجسام العالم المحركة لها على سبيل
الاختيار العقلي او الجوهر الغير الجسماني الذي هو كمال اول للجرم الاقصى محركه الكل
على سبيل الاختيار العقلي ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة نفوسنا الى العقل
الفعال ونفس الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبطة في سلك الوجود
بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فايض عن وجوده حد الصورة الصورة اسم مشترك
يقال على معان على النوع وعلى كل ماهية لشي كيف كان وعلى الكمال الذي به يستكمل
به النوع استكماله الثاني وعلى الحقيقة التي تقوم المحل بها وعلى الحقيقة التي تقوم النوع
فحد الصورة بالمعنى الاول انه المقول على كثيرين في جواب ما هو ويقال عليه

بالقياس الى الشخص خ
بالقياس الى الاجسام السماوية خ

وسيلة خ

اخرى في جواب بالشركة مع غيره وحده بالمعنى الثاني كل موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح
قوامه بدونه كيف كان وحده بالمعنى الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ويصح
قوامه بدونه ولاجله وجد الشيء مثل العلوم والفضايل للانسان وحده بالمعنى الرابع
انه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه
بالفعل حاصل به مثل صورة النار لهيولى النار فان هيولى النار انما تقوم بالفعل
بصورة النار او بصورة اخرى حكمه حكم صورة النار وحده بالمعنى الخامس
انه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه مفارقا له ويصح قوام ما فيه دونه الا ان
النوع الطبيعي يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له
وربما قيل صورة للكمال المفارق مثل النفس فحده انه جزء غير جسماني مفارق
يتم به وبجزء جسماني نوع طبيعي حد الهيولى اما الهيولى المطلقة فهي جوهر وجوده بالفعل
انما يحصل لقبول الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصور وليس له في ذاته صورة
تخصه الا بمعنى القوة ومعنى قولي انها جوهر هو ان وجودها حاصل لها بالفعل
لذاتها ويقال هيولى لكل شيء من شانه ان يقبل كمالا ما وامرا ليس فيه فيكون
بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه موضوع حد الموضوع الموضوع
يقال لما ذكرناه وهو كل شيء من شانه ان يكون له كمال ما وقد كان له ويقال
موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه كما يقال هيولى للمحل الغير المتقوم
بذاته بل بما يحله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه بسلب او ايجاب حد المادة
المادة قد يقال اسما مرادفا للهيولى ويقال مادة لكل موضوع يقبل الكمال
باجتماعه الى غيره وورود عليه يسيرا يسيرا مثل المني والدم لصورة الحيوان
فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه حد العنصر العنصر اسم الاصل
الاول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الاول الذي باستحالته يقبل صورا يتنوع
بها الكاينات الحاصلة عنها اما مطلقا وهو الهيولى الاولى واما بشرط الجسمية
وهو المحل الاول من الاجسام التي تكون عنه ساير الاجسام الكاينة لقبول صورها
حد الاسطقس هو الجسم الذي باجتماعه الى اجسام اولى مخالفة له في النوع يقال

انه

انه اسطقس لها ولذلك قيل انه آخر ما ينتهي اليه تحليل الاجسام فلا يوجد فيه قسمة الا الى
اجزاء متشابهة حد الركن الركن هو جسم بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك والعناصر
فالشيء بالقياس الى العالم ركن وبالقياس الى ما يتركب منه اسطقس وبالقياس الى ما يكون
عنه سواء كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معا او بالاستحالة عنصر فان الهواء
عنصر للسحاب بمكاثفة وليس اسطقسا له وهو اسطقس وعنصر للنبات والفلك ركن
وليس باسطقس ولا عنصر لصورة ولصورته موضوع وليس له عنصر ولا هيولى مهما عنى
بالموضوع محل الامر هو فيه بالفعل ولم يعن به محل متقوم بنفسه وعنى بالهيولى
والعنصر محل هو بالقوة شيء ما يحله ولم يعن بالهيولى الجوهر المستكمل بكمال يحله
وهذه الاسماء التي هي الهيولى والموضوع والعنصر والمادة والركن والاسطقس تقال
بعضها مكان بعض حد الطبيعة الطبيعة مبدأ اول بالذات لحركة ما هي فيه بالذات
وسكونه بالذات وبالجملة يقال لكل تغير وثبات ذاتي والقوم الذين جعلوا في
هذا الحد زيادة اذ قالوا انها قوة سارية في الاجسام هي مبدأ كذا وكذا فقد سهوا
واخطأوا لان حد القوة المستعملة في هذا الموضوع انما هو مبدأ التغير في غير المتغير
فكانهم قالوا ان الطبيعة هي مبدأ تغير مبدأ تغير وهذا هذيان وقد يقال طبيعة
للعنصر وللصور الذاتية وللحركة التي عن الطبيعة تشبيها بالاسم والاطباء يطلقون
لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الطبيعية وعلى هيئات الاعضاء وعلى الحركات
وعلى النفس النباتية ويسمون كل واحد من هذه حد الطبع الطبع هيئة تستكمل بها
نوع من الانواع فعلية كانت او انفعالية وكانها اعم من الطبيعة فقد يكون الشيء
عن الطبيعة وليس عن الطبع مثل الاصبع الزايدة وشبهه ان يكون هو بالطبع بالطبع
بحسب الطبيعة الشخصية وليس بالطبع بحسب الطبيعة الكلية حد الجسم الجسم لفظ مشترك
يقال على معان فيقال جسم لكل متصل محدود ممسوح في ابعاد ثلثة بالقوة ويقال
جسم لصورة يمكنه ان يفرض فيها ابعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات حدود
متعينة ويقال جسم لجوهر مؤلف من الهيولى والصورة بهذه الصفة والفرق
بين الكم وهذه الصورة ان قطعة من الشمع كلما بدل شكلها تبدلت فيه الابعاد

المحدوده المحسوسه ولم يبق واحد منها بعينه واحدا فيه بالعدد وبقيت الصوره
القابله لهذه الاحوال وهي جسميته واحده بالعدد من غير تبدل ولا تغير ولان الصوره
لهذه الاحوال هي جسميته اي وكذلك اذا تكاثف او تخلخل لم تستحل صورته الجسميه
واستحال مقداره وابعاده فاذن فرق بين الصوره الجسميه التي هي من باب
الكم وبين الصوره التي هي من باب الجوهر حد الجوهر الجوهر اسم مشترك يقال جوهر
لذات كل شي كان كالانسان او كالبياض فيقال جوهر البياض وذاته ويقال
جوهر لكل موجود ذاته لا يحتاج في الوجود الى ذات اخرى تقارنها حتى يكون بالفعل
وهذا معنى قولنا الجوهر قايم بذاته ويقال جوهر لما كان بهذه الصفه وكان من
شانه ان يقبل الاضداد بتعاقبها عليه ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في
محل ويقال جوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفه
القدما منذ عهد ارسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا بين المحل
والموضوع قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في موضوع الموجود غير مقارن الوجود
بمحل قايم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في محل لا يتقوم المحل دونه بالفعل
فانه وان كان في محل فليس في موضوع وكل موجود وان كان كالبياض والحراره
والحركه والعلم فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدا الاول جوهر بالوجه الثاني
والرابع والخامس وليس بجوهر بالمعنى الاول والثالث والهيولى جوهر بالمعنى
الرابع والخامس وليس بجوهر بالمعنى الثاني والثالث والرابع ولا مشاحه في الاسما
حد العرض العرض اسم مشترك فيقال عرض لكل موجود في محل ويقال عرض لكل موجود
في موضوع ويقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملا غير مقوم وهو
العرضي ويقال عرض لكل معنى يحمل على الشي لاجل وجوده في اخر يقارنه ويقال
عرض لكل معنى موجود للشي خارج عن طبعه ويقال عرض لكل معنى وجوده في
اول الامر لا يكون فالصوره عرض بالمعنى الاول فقط والابيض اي الشي
ذو البياض الذي يحمل على القفنس والثلج ليس عرضا بالوجه الاول والثاني
وهو عرض بالوجه الثالث وذلك لان هذا الابيض الذي هو محمول غير مقوم

وهو جوهر ليس في موضوع ولا في محل بل البياض هو كذلك ثم البياض لا يحمل على القفنس
والثلج الا بالاشتقاق ولا يحمل كما هو وحركه الارض الى اسفل عرض بالوجه الاول
والثاني والثالث وليس عرضا بالوجه الرابع والخامس والسادس بل حركتها الى
فوق عرض بجميع هذه الوجوه وحركه القاعد في السفينه عرض بالوجه السادس
والرابع اذ يقال متحرك بالعرض حد الملك الملك جوهر بسيط ذو حيوه ونطق
عقلي غير مايت وهو واسطه بين الباري عز وجل وبين الاجسام الارضيه فمنه
عقلي ومنه نفساني ومنه جسماني حد الفلك الفلك جوهر بسيط كري قابل للكون
والفساد متحرك بالطبع على الوسط مشتمل عليه حد الكواكب الكوكب جسم بسيط كري
مكانه الطبيعي نفس الفلك من شانه ان ينير غير قابل للكون والفساد متحرك
على الوسط غير مشتمل عليه حد الشمس الشمس كوكب هو اعظم حجما واشدها ضوءا
ومكانه الطبيعي في الكره الرابعه حد القمر القمر كوكب مكانه الطبيعي في الفلك
الاسفل من شانه ان يقبل النور من الشمس على اشكال مختلفه ولونه الذاتي
الى السواد حد الجن الجن حيوان هوايي ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل
باشكال مختلفه وليس هذا رسمه بل معنى اسمه حد النار النار جرم بسيط طباعه
ان يكون حارا يابسا متحركا بالطبع عن الوسط يستقر تحت كره القمر حد الهوا
الهوا جرم بسيط طباعه ان يكون حارا رطبا مشفا لطيفا متحركا الى المكان
الذي تحت كره النار فوق كره الما والارض حد الما الما جرم بسيط طباعه ان
يكون باردا رطبا مشفا متحركا الى المكان الذي تحت كره الهوا فوق الارض
حد الارض الارض جرم بسيط طباعه ان يكون باردا يابسا متحركا الى الوسط
ساكنا فيه حد العالم العالم هو مجموع الاجسام الطبيعيه البسيطه كلها ويقال عالم
لكل جمله موجودات متجانسه كقولهم عالم الطبيعه وعالم النفس وعالم العقل
حد الحركه الحركه كمال اول لما هو بالقوه من جهه ما هو بالقوه وان شئت قلت هو
خروج من القوه الى الفعل لا في آن واحد واما حركه الكل فهي حركه الجرم الاقصى
على الوسط مشتمله على جميع الحركات التي على الوسط واسرع منها حد الدهر

الدهر هو المعنى المعقول من اضافة الصفات الى النفس في الزمان كله حد الزمان
الزمان هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتاخر حد الآن الآن طرف موهوم
يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وقد يقال آن لزمان صغير المقدار
عند الوهم متصل بالآن الحقيقي من جنبيه حد النهاية النهاية هي ما به يصير الشيء ذو الكمية
الى حيث لا يوجد وراءه شيء منه حد ما لا نهاية له ما لا نهاية له هي كم اي جزء منه
اخذت وجدت فيه شيئا خارجا عنه غير مكرر حد النقطة النقطة ذات غير منقسمة
ولها وضع وهي نهاية الخط حد الخط الخط هو مقدار لا يقبل الانقسام الا من جهة
امتداده بوجه وهو نهاية السطح حد السطح السطح مقدار يمكن ان يحدث فيه
قسمان متقاطعان على قوائم وهو نهاية الجسم حد البعد البعد هو كل ما يكون
بين نهايتين غير متلاقيين والاشارة المشيرة جهتين ومن شأنه ان يتوهم — جهتين
فيه نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق بين البعد وبين المقادير الثلثة
انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح مثاله اذا فرض جسم
لا انفصال فيه داخل بالفعل نقطتان كان بينهما بعد ولم يكن منهما خط
وكذا اذا توهم فيه خطان متقابلان كان بينهما بعد ولا يكون منهما سطح لانه
انما يكون منهما سطح اذا انفصل بالفعل باحد وجوه الانفصال وانما يكون
فيه خط اذا كان فيه سطح ففرق اذا بين الطول والخط وبين العرض والسطح
لان البعد الذي بين النقطتين المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي
بين الخطين المذكورين عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل
سطح ذا عرض حد المكان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي ويقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه
جسم ثقيل ويقال مكان بمعنى ثالث الا انه غير موجود وهو ابعاد مساوية
لابعاد المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن فان كان يجوز ان تبقى من غير متمكن — نسخة بنفسها
كان نفسها هو الخلاء وان كان لا يجوز الا ان تشغلها جسم كانت هي ابعاد
غير ابعاد الخلاء الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود حد الخلاء الخلاء

بعد

بعد يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة قائمة لا في مادة من شأنه ان يملأه جسم وان
يخلو عنه حد الملاء الملاء جسم من جهة ما يمانع ابعاده دخول جسم اخر فيه حد
العدم العدم الذي هو احد مبادي الحادث هو ان لا يكون في شيء ذات شيء
من شأنه ان يقبله ويكون فيه حد السكون السكون هو عدم الحركة عما من شأنه
ان يتحرك بان يكون هو في حال واحد من الكيف والكم والاين والوضع زمانا
فيوجد عليه في انين حد السرعة السرعة كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان
قصير حد البطوء البطوء كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل حد
الاعتماد الاعتماد والميل كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة
الى جهة ما حد الخفة الخفة هي قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع
حد الثقيل الثقيل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع حد الحرارة
الحرارة كيفية فعلية محركة لما يكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان يجمع
المتجانسات ويفرق المختلفات ويحدث تخلخلا من باب الكيف في الكيف
وتكاثفا من باب الوضع فيه لتحليله وتصعيده اللطيف حد البرودة البرودة
كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات لحصرها الاجسام
بتكثيفها وعقدها اللذين من باب الكيف واقول يجب ان يسقط من الحدين
ما اورد ليفهم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي حد الرطوبة الرطوبة كيفية
انفعالية تقبل الحصر والتشكل الغريب بسهولة ولا تحفظ ذلك بل ترجع الى شكل
نفسه ووضعه اللذين يحسب حركته في الطبع حد اليبوسة اليبوسة
كيفية انفعالية عسيرة القبول للحصر والتشكل الغريب عسيرة الترك له والعود
الى شكله الطبيعي حد الخشن الخشن هو جرم ينقسم سطحه الى اجزاء مختلفة الوضع
حد الاملس الاملس هو جرم ينقسم سطحه الى اجزاء متساوية الوضع حد الصلب
الصلب هو الجرم الذي لا يميل سطحه الى داخله الا بعسر حد اللين اللين
هو الجرم الذي يقبل ذلك بسهولة حد الرخو الرخو جسم جرم لين سريع
الانفصال حد الهش الهش جرم صلب سريع الانفصال حد المشف

التخلخل

المشف جرم ليس له في ذاته لون ومن شأنه ان يرى بتوسطه لون ما وراءه حد
التخلخل اسم مشترك فيقال تخلخل لحركة الجسم من مقدار الى مقدار اكبر ويلزمه ان يصير
قوامه ارق مع وجود اتصاله ويقال تخلخل لكيفية هذا القوام ويقال تخلخل لحركة اجزاء
الجسم عن تقارب منها الى تباعد فتخللها جرم ارق منها وهذه حركة في الوضع والاول
ضد الكثف ويقال تخلخل لهيئة وضع اجزاء الى هذه الصفة ويفهم حد التكاثف من حد
التخلخل ويعلم منه انه مشترك يقع على اربعة معان مقابلة لتلك المعاني واحد منها
حركة في الكم والاخر كيفية والثالث حركة في الوضع والرابع وضع حد الاجتماع
الاجتماع وجود اشياء كثيرة يعمها معنى واحد والافتراق مقابله حد المتماسين
المتماسان هما اللذان نهايتهما معا في الوضع ولا يجوز ان يقع بينهما شيء ذو وضع
حد المداخل المداخل هو الذي يلاقي الاخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد حد المتصل
اسم مشترك يقال لثلثة معان احدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل
من فصول الكم وحده انه ما من شأنه ان يوجد بين اجزائه حد مشترك ورسمه انه القابل
للانقسام الى غير النهاية والثاني والثالث هو معنى المتصل فاولهما من عوارض
الكم المتصل بالمعنى الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان
نهايتهما واحدة والثالث حركة في الوضع ولكن مع وضع وكل ما نهايته ونهاية والثاني خط
شيء اخر واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية والمعنى الثالث
هو من عوارض الكم المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان المتصلين بهذا المعنى
هما اللذان نهاية كل واحد منهما ملازم لنهاية الاخر في الحركة وان كان غيره
بالفعل مثل اتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام
واتصال المعروات بالعرى وبالجملة كل مماس ملازم عسر القبول للانفصال
الذي هو مقابل للمماسة حد الاتحاد الاتحاد اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك
الاشياء في محمول واحد ذاتي او عرضي مثل اتحاد القطن والثلج في البياض
والانسان والثور في الحيوانية ويقال اتحاد لاشتراك محمولات في موضوع
واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح ويقال اتحاد لاجتماع المحمول

والموضوع

والموضوع في ذات واحدة كحصول الانسان من البدن والنفس ويقال اتحاد
لاجتماع اجسام كثيرة اما بالتتالي كالمدينة او بالتماس كالكرسي والسرير واما
بالاتصال كاعضاء الحيوان فاحق هذه المعاني باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد
بالعدد من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان خاصياتها لاجل ارتفاع حدودها المشتركة
وبطلان نهاياتها بالاتصال حد التتالي التتالي كون الاشياء التي لها وضع ليس
بينها شيء اخر من جنسها حد التوالي التوالي هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدأ
محدود وليس بينهما شيء من بابهما حد العلة العلة كل ذات وجود ذات اخرى بالفعل
من وجود هذا بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل حد المعلول
المعلول كل ذات وجوده بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من
وجوده ومعنى قولنا من وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا
من وجوده هو ان يكون الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها
بالفعل لا من ذاتها بل لان ذاتا اخرى موجودة بالفعل يلزم عنها وجوب هذه الذات
ويكون لها من نفسها الامكان فيكون لها في نفسها بلا شرط الامكان ومع اعتبار نفسها
بشرط العلة الوجوب ولها في نفسها بشرط لا علة الامتناع وفرق بين قولنا لا عود ابيض
بلا شرط وبين قولنا بشرط لا كالفرق بين قولنا عود ابيض لا وبين قولنا عود لا ابيض
واما معنى قولنا مع وجوده فهو ان يكون اي واحد من الذاتين اذا فرض موجودا
لزم ان يعلم ان الاخر موجود واذا فرض مرفوعا لزم ان الاخر مرفوع والعلة والمعلول
معا بمعنى هذين اللزومين وان كان وجه اللزومين مختلفين لان احدهما وهو
المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الاخر قد كان بذاته موجودا حتى وجد
منه هذا واما الاخر وهو العلة فلما فرضت موجودة لزم ان يتبع وجودها وجود
المعلول واذا كان المعلول مرفوعا لزم ان نحكم بان العلة كانت اولا مرفوعة
حتى صح رفع هذا لا ان رفع المعلول اوجب رفع العلة التي رفعها حد الابداع
والابداع اسم مشترك لمفهومين احدهما تأسيس شيء لا عن شيء ولا بواسطة
شيء والثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وله في ذاته ان لا يكون

موجودا فقد افقد الذي له في ذاته افقادا تاما فهو الخلق والخلق اسم مشترك فيقال
خلق لافادة وجود حاصل عن مادة وصورة كيف ما كان ويقال خلق لهذا المعنى
الثاني بعد ان يخصص لم يتقدمه وجود ما بالقوة لتلازم المادة والصورة في الوجود
حد الاحداث الاحداث يقال على معنيين احدهما زماني والآخر غير زماني وجهين
ومعنى الاحداث الزماني ايجاد الشيء بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق
ومعنى الاحداث الغير الزماني هو افادة الشيء وجودا وليس له في ذاته ذلك الوجود
لا بحسب زمان دون زمان بل في كل زمان كلا الامرين حد القدم القدم كلي ابدي
يقال على وجوه فيقال قدم بالقياس وقدم مطلقا والقديم بالقياس هو شيء
زمانه في الماضي اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه واما القديم
المطلق فهو ايضا على وجهين بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذي بحسب الزمان
فهو الذي وجد في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب الذات فهو الشيء الشيء
الذي وجد ~~في زمان~~ ليس لوجود ذاته مبدأ به وجب فالقديم بحسب الزمان
هو الذي ليس له مبدأ زماني والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ
فاعل وهو الواحد الحق تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وصلى الله على خير خلقه
محمد وآله اجمعين تمت وبالخير
والبركة تمت ه

25

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحانك اللهم يا هادي المجاهدين في سبيل القويم ومبلغ السالكين الى الطريق المستقيم وفقنا
للصعود على منتهى مدارج محبتك ويسر لنا العروج الى ذروة معارج معرفتك واجذبنا
الى مشاهدة جمالك عن الملاهي وارنا حقائق الاشياء كما هي وصل على ممهد قواعد التوحيد
ومتقن قوانين التجريد والتفريد محمد وآله اصحاب التمجيد والتحميد وبعد فاني لما رأيت
ان اجل المطالب واعلاها وارفع المآرب واسناها هو العلم بتوحيد الواجب ذاتا ووجودا
فانه مناط السعادة السرمدية وبه تحصيل النجاة عن الشقاوة الابدية ووجدت ما ذكره
القوم في بيان هذا المطلب الاعلى والمقصد الاسنى مدخولا معلولا لا يهتدي السالك به لكثرة
ورود الشبه عليه الى المقصد والمرام ولا يطمئن به قلب ذي فطرة سليمة عن احكام الاوهام
ووساوس الاوهام صرفت شطرا من عمري في المجاهدة في سبيل هذا المطلب العظيم والمقصد
الجسيم مستعينا من ولي الفيض والالهام ومستمدا من الحكيم العلام حتى اهتديت بعون الله
وحسن توفيقه الى ما يشفي العليل ويروي الغليل ولا يبقى فيه مجال الجدال لاصحاب العناد
ولا يخفى ما فيه من السداد فاردت اظهار هذه النعمة الجسيمة والعطية العظيمة شكرا لملهم الحقائق
وحمدا للواهب الدقائق فاوردته في هذه الرسالة باوضح بيان وكلام بحيث يزيل مجامع
الشكوك والاوهام ويثبت اقدام الافهام في تحقيق هذا المقصد والمرام والمرجو ممن نظر فيها
ان لا يبادر في اول الوهلة الى الانكار بمجرد سوء ظنه بقائله وعدم الاشتهار فان العلم كما قال
صاحب الاشراق ليس وقفا على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت ويمنع المزيد عن العالمين
بل واهب العلم الذي هو بالافق المبين ما هو على الغيب بضنين ثم الشهرة شيء والعلم شيء آخر
لا يستلزم احدهما الآخر كما قال الشاعر بالفارسية   در علم ازان امام گشتم که نیستم
جغد ار در ترد و جغد رعد در فغان   در هیأتم مبین که منطق گر کلام   صد نکته
از بن بیخ کنم بیان   وها انا قد شرعت في تحرير المقصد والمرام بعون الله
الحكيم العلام واوردت ايراده في هذه الرسالة في مقصدين وخاتمة تمهيد
ان من الموجودات ما هو واجب بالذات وبيان ذلك بوجه وجيه لم يسبقني
احد اليه واخترعته يتوقف على تمهيد مقدمة هي ان كل مفهوم يصدق على امر في نفس الامر
فاما ان يكون ذاتيا لذلك الامر او عرضيا وان كان عرضيا فصدقه عليه اما باعتبار
نفس ذلك الامر فيكون هو بذاته مصداقا له او باعتبار غيره وذلك الغير اما ان يكون امرا

انتزاعيا

انتزاعيا او امرا عينيا موجودا في الخارج فان كان امرا انتزاعيا فلا بد له من مبدأ انتزاع
عيني موجود في الخارج والا لم يكن نفس امري وهو ظ وذلك الامر العيني اما ان يكون نفس ذلك الامر
او غيره والامر العيني الموجود في الخارج على التقديرين سواء كان هو بذاته مصداقا لصدق
هذا المفهوم او يكون مبدأ انتزاع لما هو مصداقه اما ان يكون امرا مباينا لذلك الامر بمعنى
ان لا يكون بينهما تعلق الحلول بوجه اصلا سواء كان بينهما ارتباط بوجه آخر او لا او يكون
امرا مغايرا له بينهما تعلق الحلول بان يكون احدهما حالا في الآخر او يكون معا حالا في ثالث
وهذا حصر عقلي لا مجال لاحتمال آخر فيه اصلا وهو ظ بين واذا عرفت هذه المقدمة
فنقول صدق مفهوم الموجود على فرده الموجود في الخارج ايضا لا يخرج عن احدى هذه الاحتمالات
بالضرورة وعلى بعض تلك الاحتمالات يلزم تحقق الواجب بالذات وعلى بعض آخر منها يلزم التسلسل
وهو ممتنع فلا بد ان ينتهي الى بعض الاحتمالات المستلزمة لتحقق الواجب بالذات فعلى كل
تقدير واحتمال يلزم تحقق الواجب بالذات ووجوده وهو المط بيان ذلك انه على الاحتمال
الاول والاول من الثاني والاحتمال الاول من ثاني الثاني يكون الواجب بالذات لا محالة موجودا
اما على الاحتمال الاول وهو كون مفهوم الموجود ذاتيا لفرده فلكون ذلك الفرد على هذا التقدير
ممتنع الانعدام لامتناع سلب الذاتي عما هو ذاتي له وهو ظ فيكون ذلك الفرد واجبا بالذات
واما على الاحتمال الثاني وهو كون نفس ذات ذلك الامر مصداقا لصدق مفهوم الموجود
فلانه اذا كان نفس ذاته مصداقا لصدق مفهوم الموجود عليه يكون لا محالة واجبا بالذات
لان الواجب بالذات ما يكون في ذاته بذاته مبدأ الانتزاع الموجود ومصداقا لصدق مفهوم
الموجود على ما حقق في موضعه واما على الاحتمال الثالث الذي هو كون نفس ذلك الامر
مبدأ الانتزاع ما هو مصداق صدقه فلانه اذا كان نفس ذاته مبدأ الانتزاع ما هو
مصداق لصدق مفهوم الموجود لكون نفس ذاته في الحقيقة مصداقا لصدق مفهوم الموجود
فيكون واجبا بالذات ايضا بالضرورة وعلى سائر الاحتمالات الباقية يلزم التسلسل او الانتهاء
الى الواجب بالذات فانا نقول صدق مفهوم الموجود على ذلك الامر العيني الموجود في الخارج
الذي فرض انه مصداق لصدق مفهوم الموجود على ذلك الامر او انه مبدأ انتزاع لما هو
مصداق صدقه سواء كان مباينا له او حالا فيه او محلا له لا يخرج عن احدى تلك الاحتمالات
بالضرورة وعلى الاول والثاني والثالث منها يلزم تحقق الواجب بالذات وهو المط وعلى سائر
الاحتمالات الباقية ننقل الكلام الى ذلك الامر العيني الموجود في الخارج ايضا وهكذا

في غير النهاية حتى يلزم التسلسل في تلك الامور الموجودة في الخارج سواء كان مباينة لذلك الامر الذي هو فرد الموجود او حالة فيه او محلا له او حالة في محله والتسلسل ممتنع فلا بد ان ينتهي الى احدى الاحتمالات الثلثة المذكورة سابقا فيتحقق الواجب بالذات قطعا كما ذكرنا انفا فان قيل ترتب الامور المجتمعة الغير المتناهية ممنوع والترتب فيما نحن فيه ممنوع قلت لا ريب في ان صدق الموجودية على ما هو مصداق لصدق مفهوم الموجود على هذا الامر مقدم بالذات على صدقه على ذلك الامر بالضرورة فانه ما لم يتحقق اولا مصداق صدق موجودية امر لا يتحقق ذلك الامر بالضرورة وهو ظاهر على ان الترتب والتقدم الطبيعي بين الحال والمحل ضروري ثم انا نعلم بالضرورة انه لو كان صدق مفهوم الموجود على كل موجود باعتبار ارتباطه بالامر المباين له لم يصدق مفهوم الموجود على شيء اصلا فظهر وتبين ان وجود الواجب بالذات على احتمال من تلك الاحتمالات الاربع يجري في صدق مفهوم الوجود على الموجودات بل صدق كل مفهوم على كل افراده ضروري لازم قطعا وهو ما اردناه ه ه

[illegible]

المقصد

المقصد الاول في اثبات تفرد الواجب الحق تعالى شانه بالموجودية الحقيقية وكون غيره موجودا بالانتساب اليه والارتباط به وهو يشتمل على مقدمة وفصلين المقدمة في استقصاء الآراء والاهواء في كيفية نسبة الوجود الى الموجودات من الواجب والممكنات وتلخيص كلام كل فرقة تكلم في هذا المرام فنقول المذاهب والآراء في هذا مختلفة والتتبع والتفحص دل على انها ستة الاول ما هو المشهور عند جمهور المتكلمين من ان للوجود معنى بديهيا غير موجود في الخارج زائد في الموجودات كلها وللواجب حقيقة غير معلومة وقيل معلومة والوجود زائد عليها عرض لها كما في ساير الممكنات الثاني ما هو المشهور عند المتاخرين من المتفلسفين من ان الواجب فرد خاص للوجود فهو الوجود الخاص والوجود العام البديهي اعتباري زائد في الكل من الواجب والممكنات وهو في الواجب معلل بذاته وهو الوجود الخاص الذي لا يمكن ان يعلم كنه حقيقته اصلا الثالث ما نسب لبعض الاعلام من ان الواجب موجود بحت والممكن شيء موجود والوجود العام اعتباري لا عروض له للمهيات في نفس الامر اصلا بل بمحض الاعتبار وسيجيء تحقيق ذلك وتفصيله الرابع ما نسب الى اتباع المشائين من ان الوجود له افراد مختلفة الحقائق احد افراده حقيقة الواجب فهو وجود خاص وله افراد اخر كل وجود خاص مخالف لحقيقة الواجب مختلف مخالف لبعض والوجود المعلوم بديهة لازم عام لتلك الوجودات الخاصة ولكل ممكن وجود خاص عارض له قائم به حال فيه والمتاخرون باسرهم قد تصدوا لابطال هذا في كتبهم المتداولة بالتمسك بالمقدمة المشهورة وهي ان ثبوت الشيء للشيء فرع لثبوت المثبت له فكيف يمكن ان يوجد الشيء حالا فيه وقد يناقش في تلك المقدمة والاولى عندي ان يقال كل ما اتصف شيء او حصل لشيء لا بد ان يكون حاصلا متحصلا من غير ذلك الشيء وبدونه ومع قطع النظر عنه على ما يشهد به الفطرة السليمة والمنازع في ذلك مكابر فوجود الشيء لا يمكن حالا فيه اصلا ولا يبعد ان يحمل المقدمة المشهورة على ما ذكرناه وكذا ما افاده المحقق الدواني من ان الموصوف بامر لا بد ان يكون في ظرف الاتصاف غير مخلوط بذلك الامر فافهم الخامس ما نسب الى شيخ الاشراق من ان الوجود هو الظهور والنور وهو حقيقة واحدة لها افراد مختلفة بالكمال والنقص كالنور والكامل افراده هو الواجب الغني عن الكل وساير افراده الناقصة ممكنات بعض من تلك الافراد الناقصة مجردات بعضها اقوى من بعض وبعض اخر عارضة للمهيات الظلمانية الجسمانية كنور الشمس والكواكب

وما يرد عليه ما يختص به انه هب ان حقيقة الكامل يمكن ان يكنه بعينه حقيقة الناقص لكن لا يمكن
ان يكنه حقيقة الواجب بعينه حقيقة الممكن وكيف يمكن ان يكنه حقيقة ما هو بنفس ذاته وحقيقته سواء
لانتزاع الوجود والموجودية اعني الواجب عين حقيقة ما ليس كذلك البتة ولكنا قد فصلنا
ذلك في بعض رسائلنا السادس ما نسب الى المتصوفة على ما هو المشهور من ان الوجود واحد
موجود هو الواجب تعالى شانه وساير الموجودات من الممكنات عارضة له قال فيه قائل
منهم هستى بقياس عقل اصحاب قيود جز عارض اعيان حقايق نمود ليكن بمكاشفات
ارباب شهود اعيان همه عارضند ومعروض وجود على ما هو ظ عبارته او ان
ساير الموجودات من الممكنات خيالات غير محققة وتوهمات باطلة ومفاسد كلا القولين
لا يخفى على اولى النهى ولعل مرادهم غير ما هو ظ عبارتهم على ما بيناه في بعض رسائلنا
السابع ما يتراءى من اقوال بعضهم على ما قيل من ان الوجود بهذا المعنى المعلوم بديهة
كنه حقيقة الواجب ونوعه وله افراد اخر عارضة للممكنات والكل نوع واحد وليس لشيء
من الموجودات الخاصة حقيقة مجهولة وفساد هذا المذهب اظهر من ان يخفى فان كون الوجود
بالمعنى المصدري او المفهوم الموجود المطلق الكلي حقيقة للواجب بذاته ظ البطلان
ثم اشتراك الواجب مع عوارض الممكنات في تمام الحقيقة مما لا يقول به عاقل وفساده
ظ جلي والحق انه لم يذهب اليه ذاهب الثامن ما ذهب اليه بعض اعاظم الاعلام
من ان الواجب الحق عين الموجود الحقيقي وهو الانية الحق وجميع المجردات وبعض
الماديات عين الانية التي هي الوجود بمعنى ما به الحصول لا الحصول وبعض اخر من
الماديات وهو الماهيات موجودة بالتعلق بالانية وفيه ما فيه التاسع ما هو ذوق
المحققين من الحكماء ومشرب المتالهين من العرفاء من ان الواجب الحق هو الوجود
الحقيقي القائم بذاته وساير الموجودات من الممكنات موجودة بالانتساب اليه
والارتباط به انتسابا لا نعلم كنهه الا الراسخون في العلم وهو المختار عندي
وسابينه بوجه وجيه تفردت به ثم اني ما تصديت لذكر مفاسد بعض الاقوال
والمذاهب الباطلة ايما الغاية لشهرتها اولا ان في اثبات مذهب المختار غنية عنه
كما لا يخفى على اولى النهى الفصل الثاني في بيان مفاسد بعض الوجوه المزيفة
التي وصل الينا في اثبات المذهب المختار فنقول منها ما افاده المحقق العلامة الدواني
في رسالته الجديدة في اثبات الواجب حيث قال نقول نظرنا في نفس الوجود المعلوم

بوجه ما

بوجه ما فادانا البحث والنظر الى انه امر قائم بذاته هو الواجب ومحصله انا نظرنا في الوجود
المشترك بين الموجودات فعلمنا ان اشتراكه ليس اشتراكا عرضيا بل اشتراكا من حيث
النسبة فظهر ان الوجود الذي ينسب الى جميع الماهيات امر قائم بذاته غير عارض لغيره
واجب لذاته كما انا لو نظرنا الى مفهوم الحداد والمشمس توهمنا في بادي النظر ان الحديد
والشمس ليسا مشتركين بحسب العروض بل اشتراكهما بحسب النسبة كل من تلك الافراد
اليهما ظهر ان توهم العروض كان باطلا وان ما حسبناه عارضا مشتركا فهو غير عارض
في الواقع بل امر قائم بذاته وتلك الافراد نسبة خاصة اليه فليس هناك شيئان الحديد
وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على ما هو المشهور الذي يساق اليه النظر
الاول لا يصفو عن الكدورات المشوشة للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر
عند المتاخرين من ان ثبوت الشيء للشيء وعروضه له فرع ثبوت المثبت له في نفسه
اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود المطلق وجود حتى يمكن الاتصاف
في عالم ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم
نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف بالوجود الذهني لم يكن له مهرب واستثناء
الوجود عن المقدمة القائلة بالفرعية تحكم على ان بعضهم قد حاول في هذا الاستثناء
والقول بان ثبوت الشيء للشيء انما يقتضي ثبوت ذلك الشيء اذا كان ثبوته له على
نحو ثبوت الاعراض لمحالها لا على نحو ثبوت الاوصاف الاعتبارية يقدح في اثبات
الوجود الذهني اذ مداره على ان المعدومات الخارجية متصفة بحسب نفس الامر بصفات
ثبوتية فيكون موجودة في نفس الامر واذ ليس وجودها في الخارج فهو في الذهن ومن
البين ان المعدومات الخارجية لا تتصف بالاعراض بل انما تتصف بالصفات
الاعتبارية فقط ثم من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل
هو اتصاف الماهية بالوجود على ما قرروا واشتهر عنهم لزم ان يكون الصادر عن الفاعل
هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها اول الصوادر
الى غير ذلك من الظلمات التي يعرض من القول بعروض الوجود للماهيات وعلى ما ذكرنا
لا يتوجه شيء من الشبهات هذا ما افاده واقول هذا البحث والنظر الذي اداه الى القول

بقيام الوجود بذاته انه جزئي حقيقي واجب بالذات والممكنات موجودة بالانتساب الى الوجود
المشترك اشتراكه من حيث النسبة لا من حيث العروض ان كان غير ما يستفاد من
دليل قوله وانت خبير بما يستفاد منه تأييده فانت خبير بانه مطالب ببيان
هذا البحث والنظر حتى ينظر فيه وان كان ذلك البحث والنظر هو بعينه ما افاده في ذيله
كما هو الظاهر ففيه نظر اما اولا فلانه يجب انه على القول بالنوعية لا يصح عروض الوجود
للماهيات مع انه فيه ما فيه على ما سيشير اليه لكن الحق عنده كما صرح به في حواشيه القديمة
الاستلزام اعني ان ثبوت الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له وعلى القول بالاستلزام
يصح عروض الوجود للماهيات في نفس الامر على ما صرح به في بعض حواشيه القديمة
حيث قال ثم نقول الاتصاف شرعا فرع نحو من الوجود ان وجب ان يتأخر
عن الاتصاف بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يتحقق في نفس الامر ظرفا للاتصاف
بالوجود في نفس الامر والا تقدم على نفسه او تسلسل وان لم يجب تأخره تم الدليل
على ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا مخلص عن ذلك الا بان يقال
المعتبر في الوجود الذي هو طرف الاتصاف هو ان يمتاز الموصوف بحسب ذلك
الوجود عن الوصف والماهية لا يمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل
بحسب الوجود في الذهن لكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر
اذ للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود فح توجد الماهية في نفس الامر
ممتازا بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه
بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر ايضا قلت مل هذا انتهى وسوق كلامه
في هذه الرسالة ايضا لا يخلو عن اشارة الى صحة العروض على القول بالاستلزام
كما لا يخفى واذا صح العروض على القول بالاستلزام الذي هو الحق عنده لا يتجه هذا
البحث والنظر وهو عدم صحة العروض على تقدير النوعية التي ليس تحقق لها في الواقع
ولا عنده مؤديا الى كون الوجود جزئيا حقيقيا قائما بنفسه مشتركا من حيث النسبة
وهو ظ واما ثانيا فلانه على تقدير عدم عروض الوجود للماهيات بحسب نفس الامر
مطلقا لا يلزم ما ادعاه وهو لا يجوز ان لا يكون الوجود عارضا للماهيات في نفس الامر

اصلا

اصلا ويكون موجودية الماهيات باتحادها مع مفهوم الموجود كما اختاره بعض الاعلام
لا بعروض الوجود لا بد لنفي ذلك من دليل واذ ليس فلم لا يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود
عن الماهيات كافيا في موجوديتها وان لم يكن تلك الصحة اتصافا وعروضا بناء
على ما قرره من منع الاتصاف وصدق المشتق على ما ليس لا يستدعي قيام مبدأ
الاشتقاق به ولا اتصافه به كما اعترف به في هذه الرسالة بعدما ناقش
في ذلك قديما والحاصل انه لا يلزم من عدم عروض الوجود للماهيات في نفس الامر
كونه جزئيا حقيقيا مشتركا من حيث النسبة لقيام احتمالات اخر في موجوديتها لا بد
من ابطالها في اثبات المط على ما لا يخفى واما ثالثا فلان ما ذكره من ان القول
بان ثبوت الشيء للشيء انما يقتضي ثبوت ذلك الشيء اذا كان ثبوته له ثبوت الاعراض
لمحالها على نحو ثبوت الاوصاف الاعتبارية يقدح في اثبات الوجود الذهني
تحكم لان هذا القائل لعله يقول ان ثبوت الاعراض لمحالها يقتضي تقدم ثبوت المثبت له
بخلاف ثبوت الاوصاف الاعتبارية فانه لا يقتضي تقدم ثبوت المثبت له ذا الموصوف
بل انما يستلزمه فقط وتلك التفرقة غير مستنكر قطعا ولا يقدح في اثبات الوجود
الذهني اصلا كما لا يخفى واما رابعا فلان قوله ثم من البين انه اذا كان الوجود
وصفا للماهية الخ انما يدل على تقدير تسليم جميع مقدماته ان اثر الفاعل ليس
الا الاتصاف بالوجود بل هو نفس الماهية عند المحققين لان الماهية لا تتصف
بالوجود في نفس الامر ولم لا يجوز ان تتصف بها الماهية في نفس الامر ولكن
لا الاتصاف به اثر الفاعل بالذات فلا يلزم ما هو مطلوبه اصلا ثم قوله
والظاهر ان النسبة فرع المنتسبين محل نظر وكذا قوله وعلى ما ذكرنا لا يتجه شيء
من الشبهات ويتبين مما ذكرناه ان كلامه ره في هذا المقام ضعيف جدا لا يسمن
ولا يغني من جوع قطعا فتدبر ومنها ما ذكره بعض المحققين في شرحه للتجريد
وهو قريب مما افاده المحقق الدواني ره حيث قال وتحقيق الكلام في المقام
انا اذا خصصنا المقدمة القائلة بان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له

بما ذكرناه صح ما قلنا من قيام الوجود بالمهية من حيث هي اما لو لم يخصص كما اشتهر من المتاخرين
وذهب اليه ايضا المحقق الشريف في هذا المقام وقال التخصيص في القواعد العقلية مما لا يجوز
فلا يصح ما قلناه ايضا ولزم ثبوت ما ذهب اليه القائلون بوحدة الوجود من ان الوجود
الذي هو مبدأ الاثار موجود بذاته وهو الحق سبحانه والمهية المعدومة في انفسها
مستندة اليه نوع استناد مجهول الكيفية به يصير تلك المهيات موجودة مترتبة
عليها الآثار وذلك لانه لا يجوز قيام الوجود بالمعنى المذكور بالمهية من حيث هي بناء على
المقدمة المذكورة ولا بالمهية الموجودة بعين ما ذكروه في امتناع قيام الوجود بمعنى
الكون والحصول بالمهية الموجودة ومن البين ان بين الوجود والمهية استنادا
فاذا امتنع ذلك من جانب الوجود تعين ان يكون من جانب المهية ولا يمكن ذلك
الا بان يكون الوجود موجودا بنفسه من غير ضميمة والا لزم ما لزم من قيام الوجود بالمهية
وما يكون كذلك ليس الا واجبا بالذات وهو الحق سبحانه وان يكون المهيات مستندة
اليه نوع استناد به يصير المهيات موجودة اي منسوبة الى الوجود الحق كالمشمس
الماخوذ من الشمس والمعلول الماخوذ من العلة ولما ثبت موجوديتها بهذا المعنى
صح قيام الاشياء بها ومن جملتها الوجود بمعنى الكون والحصول لا يقال على تقدير
عدم التخصيص يثبت ما ادعاه هؤلاء ان لو كان موجودية الشي في الخارج عبارة
عن اتصافه بالوجود اما اذا كان عبارة عن كونه بحيث اذا حصل في العقل
كان متصفا بالوجود الخارجي فلا لانا نقول القول باتصاف المهية بالوجود الخارجي
في الذهن قد ابطلناه مع انا اذا نقلنا الكلام الى ثبوت تلك الحيثية اتجه عليه
ما قلناه في الاتصاف بالوجود ولا يذهب عليك ان التقرير المثبت لمذهب
هؤلاء يثبت الواجب ويثبت المعية الذاتية المدلول عليها بظاهر قوله وهو معكم
اينما كنتم ويثبت ان لا اثر على الوجود الا هو واقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلان
المقدمة التي هي مناط الدليل بزعمه وهي ان ثبوت الشي للشي فرع لثبوت المثبت له
سواء خصص او لا غير مسلم بل ثبوت شي لشي مستلزم لثبوت المثبت له لا فرعه والدليل

المذكور

المذكور لا يتم الا على تقدير الفرعية كما اعترف به واما ثانيا فلان ما ذكره من التخصيص
هو ان هذه المقدمة مسلمة فيما اذا كان الثابت من الامور المنضمة بالفعل على الشي
كالسواد والبياض واما اذا كان من الامور الانتزاعية التي تحصل بضرب من
التحليل كالوجود فلا ولا يخفى عليك ان ذلك ليس تخصيصا ممنوعا في القواعد العقلية
فان محصل هذا التخصيص ادعاء الفرق بين ثبوت الامور الموجودة بالفعل للشي
وبين صحة انتزاع الامور الانتزاعية عنه في ان احدهما يستدعي تقدم ثبوت المثبت له
والآخر لا يستدعي تقدم ثبوت مبدأ الانتزاع وان استلزمه والفرق بينهما في
ذلك ليس تخصيصا في القواعد العقلية فانه مما تقبل الفطرة السليمة ولا تنكره وما قال
المحقق الشريف في هذا المقام من ان ذلك تخصيص في القواعد العقلية فلعله
يرد الكلام من خصص نفس الوجود من بين الامور المنضمة بالفعل والامور
الانتزاعية معا فقال ثبوت شي لشي مطلقا فرع لثبوت المثبت له سوى نفس الوجود
فانه ليس ثبوته ولا انتزاعه فرعا للثبوت لما انتزع منه وهذا كما قال المحقق تخصيص
في القواعد العقلية بلا مخصص بخلاف ما ذكرنا واما ثالثا فلان ما ذكره من ان
من البين ان بين المهية والوجود استنادا غير بين فان المسلم ان بين المهية
والوجود بمعنى الكون استنادا واما ان بينها وبين الوجود بمعنى مبدأ الاثار
استنادا فلا بد له من بيان ودعوى البداهة غير مسموعة بل الصادر عن الفاعل
انما هو نفس الذات والمهية كما هو مذهب صاحب الاشراق والعقل ينتزع منها
الوجود بمعنى الكون واما رابعا فلان قوله وما يكون كذلك ليس الا واجبا وهو الحق
سبحانه ممنوع يحتاج الى بيان فانه لا يلزم من عدم احتياج شي في ان يكون مبدأ
للاثار الى ضم ضميمة ان يكون واجبا بالذات بل الواجب بالذات ما لا يحتاج
في ان يكون مبدأ للاثار الى الغير مطلقا ويجوز ان لا يحتاج شي في ان يكون
مبدأ للاثار الى ضم ضميمة وان احتاج الى جاعل وقد ذكر هذا المحقق هذا الكلام
بعينه في مثل هذا المقام فانه بعد ما ذكر من ان الوجود يجوز ان يكون موجودا

بنفسه قال قيل فاذن يكون الوجود واجبا بالذات اذ لا نعني بالواجب الا ما يترتب عليه
الآثار من غير ضميمة واجيب عنه بان كون الوجود كذلك متوقف على تاثير من الفاعل
وصدور من الماهية والواجب لا يتوقف في ترتب الآثار على امر ما وما اورد على هذا
الجواب ايرادا اصلا وهو يدل على كونه مرضيا عنده فكيف يبنى الكلام على خلافه
فيتبين هذا المرام واما خامسا فلانه لا يلزم من مجرد امتناع قيام الوجود بالماهية
موجودة نوع ارتباط بالوجود مجهول الكيفية لجواز ان يكون الوجود محلا لها كما ذهب اليه
وهم جمع المتصوفة فلا يتم ما ذكره هذا القايل الا بابطال هذا الاحتمال وينبغي ان
يشير الى بطلانه وليس في كلامه اشارة الى ذلك اصلا ومما ذكرنا ظهر ان ما افاده
هذا المحقق في هذا المقام لا يفي ايضاحه باثبات هذا المقصود والمرام كما لا يخفى على اولى
الافهام تذنيب وتعقيب فيه بيان صحة عروض الوجود بمعنى الكون للموجودات
بحسب نفس الامر اعلم ان العلامة الدواني بنى صحة عروض الوجود للموجودات
بحسب نفس الامر على ان ثبوت الشيء للشيء مستلزم لثبوت المثبت له لا فرعه فانه قال
في حواشيه على التجريد لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظايرها بحسب الوجود
الذهني ولا في ان الاتصاف بالفوقية والعمى بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان
شرطان للاتصافين كما يدل عليه صحة تخلل الفاء نقول وجد في الذهن فصار كليا
ووجد في الخارج فصار فوقا او اعمى لكن في نفس الوجود اشكال كما مر اليه الاشارة
اذ لو اشترط في الوجود الذي هو طرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف ظهر ان
الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف
بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان اكتفى
بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف
بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج فالوجه
كما اشرنا اليه ان نعترف فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود
ان يكون ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض وظاهر ان الماهية في الوجود

الخارجي

الخارجي مخلوط به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوطة لشيء من العوارض
فهو في هذا الاعتبار معرّى عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو
من الوجود طرف للاتصاف به وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر لا يقال
هذا النحو من الوجود متقدم على ساير الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا
نقول ان هذا النحو لا تقدم له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح
اشتراط التقدم انتهى كلامه واقول فيه نظر فانه ان جعل الاتصاف في الاعتباريات
عبارة عن كون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظه العقل صح له
ان ينتزع منه تلك الصفة على ما صرح به في حواشيه القديمة على التجريد غير مرة
والمرتبة العقلية التي جعلها طرف الاتصاف بالوجود هي مرتبة اخذ الماهية من حيث
هي غير مخلوطة لشيء من العوارض معرى عن جميعها حتى عن هذا الاعتبار على ما صرح به
ولا ريب في ان الماهية في هذه المرتبة وبهذا الاعتبار ليس بحيث لو لاحظه العقل
صح له ان ينتزع عنه الوجود الخارجي كيف ولو كان كذلك لكانت مخلوطا به وهذه
المرتبة انما هي مرتبة التجرد كما قال به واذا لم يكن في هذه المرتبة بهذه الحيثية لم يكن
تلك المرتبة طرف اتصافها بالوجود الخارجي ضرورة ان الاتصاف عنده اما بانضمام
الصفة الى الموصوف في الوجود كانضمام السواد الى الجسم وذلك في الصفات
الموجودة في الخارج واما ان يكون الموصوف بحيث يصح ان ينتزع منه تلك الصفة
وذلك في الاعتباريات ولا ريب في ان اتصاف الماهية بالوجود من القسم الثاني
فاذا لم يكن الماهية في ظرف بحيث ينتزع منه الوجود لمرتبة تجرده عن العوارض مطلقا
كيف يكون هذه المرتبة طرف الاتصاف به اذ الاتصاف في الوجود عبارة
عن كون الموصوف بهذه الحيثية ففي مرتبة لا يتحقق هذه الحيثية لا يكون الاتصاف
قطعا ففي مرتبة التجرد عن الوجود كيف يكون الاتصاف بالوجود بهذا المعنى وهو ظ
والحاصل انه جمع في مرتبة اتصاف الماهية بالوجود بين امرين متنافيين احدهما
كون الماهية في تلك المرتبة بحيث يصح انتزاع الوجود عنه فانه لا معنى اصلا لاتصاف الماهية

بالوجود الا ذلك وثانيهما كون الماهية في تلك المرتبة وبهذا الاعتبار غير مخلوط بالوجود
واذا لم يكن بهذا الاعتبار والملاحظة مخلوطا بالوجود لم يصح انتزاع الوجود عنها في
هذه المرتبة وبحسب تلك الملاحظة فهما امران متنافيان لا يجتمعان فلا يكون مرتبة التجرد
عن الوجود بعينها مرتبة الاتصاف بحسب نفس الامر اللهم الا بمجرد فرض العقل اياهما
فيكون الاتصاف به في هذا الظرف بمحض اختراعه وفيه ما فيه وهو خلاف ما بني الكلام
عليه فتامل وقال بعض المحققين على ما سمعت منه انه يمكن عروض الوجود للموجودات
بحسب نفس الامر على تقدير قاعدة الفرعية ايضا وذلك بان يقال ان الخارج ظرف
نفس الوجود الخارجي للموجود الخارجي والذهن ظرف اتصافه بالوجود الخارجي وعروضه له
وفي الموجود الذهني الذهن ظرف نفس الوجود الذهني وهذا الظرف في مرة ومرتبة
اخرى او ذهن اخر ظرف عروض الوجود الذهني لذلك الموجود الذهني واتصافه به
فالوجود الذهني مقدم على الاتصاف بالوجود الخارجي في ظرف الذهن وكذا الوجود
الذهني في مرة مقدم على الاتصاف بالوجود الذهني في مرة ومرتبة اخرى ولا يلزم
تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار فان قيل لو كان
اتصاف الماهية بالوجود الخارجي بحسب الذهني وكذا اتصافه بالوجود الذهني في مرتبة
اخرى يلزم توقف موجودية الماهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في الذهن
وكذا يلزم توقف موجودية الشيء في الذهن على تعقله ووجوده في الذهن مرة اخرى
وهذا كما ترى قلنا مبنى هذا الكلام على توهم ان وجود الشيء في الخارج او الذهن
انما هو باتصاف الشيء بالفعل بالوجود الخارجي او الذهني وليس كذلك بل وجوده
مطلقا انما هو بتاثير الفاعل فيه لا باتصافه بالوجود بالفعل هذا ولكن في الفرق
بين ظرف نفس الوجود وظرف الاتصاف به والعروض عندي في هذا المقام اشكال
مع ان الوجود الخارجي مثلا لا يعرض للشيء في الذهن كعروض السواد للجسم وهو ظاهر
بل اتصاف الشيء به في الذهن بمعنى صحة الانتزاع وصحة الانتزاع مشترك بين الخارج
والذهن فلم جعلت الخارج مثلا ظرف نفس الوجود والذهن ظرف الاتصاف

بالوجود

بالوجود ولا فرق بينهما في ذلك اصلا وما رايت في كلامهم ما ينبغي بتحقيق ذلك وما افاده
المحقق الدواني في الفرق من ان ظرف العروض هو مرتبة التجرد لا الخلط فقد عرفت حاله
آنفا واقول لا يبعد ان يقال في بيان ذلك الفرق انا نعلم بالضرورة انه لا بد ان يكون
كل محل وموصوف متحصلا حاصلا بدون ذلك الحال وتلك الصفة ومع قطع النظر
عنهما والمنازع مكابر وقد مر الى ذلك اشارة فالموصوف بالوجود الخارجي
او الذهني لا بد ان يكون حاصلا متحصلا في ظرف الاتصاف بهما من غير الوجود
الخارجي والذهني وبدونهما ومع قطع النظر عنهما ولا ريب ان الامر الموجود في الخارج
او الذهن لا يكون حاصلا متحصلا في الخارج او الذهن مع قطع النظر عن الوجود
الخارجي او الذهني فلا يكون صحة انتزاعه عنه في الخارج او الذهن اتصافا وعروضا
بخلاف الموجود الامر الخارجي في الذهن فان الامر الخارجي اذا وجد في الذهن
كان حاصلا متحصلا في الذهن بدون الوجود الخارجي فيتصف بالوجود الخارجي
في الذهن ويكون صحة انتزاع الوجود الخارجي عنه فيه اتصافا به وعروضا وكذا
الموجود في الذهن اذا تعقل مرة اخرى يصير صحة انتزاع الوجود الذهني الاول
عنه ثانيا تحصله به اتصافا به وعروضا فتصير المرتبة الثانية من الوجود الذهني
ظرفا للاتصاف والعروض بخلاف المرتبة الاولى فتدبر **الفصل الثاني**
في اثبات المذهب المختار وهو ان الواجب الحق هو المتفرد بالوجود الحقيقي وعينيته
وغيره من الموجودات موجودة بانتساب اليه والارتباط به ارتباطا خاصا
وانتسابا مخصوصا لا بعروض الوجود كما هو المشهور بوجه وجيه برهاني تفردت به
اقول تحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمتين الاولى ان الوجود قد يطلق ويراد به
الكون في الاعيان ولا ريب في كونه اعتباريا انتزاعيا لا يمكن ان يكون عين
ذات الواجب الحق قطعا وقد يطلق ويراد به ما هو مبدأ ومنشأ لانتزاع الوجود
بمعنى الكون في الاعيان والموجودية ومصحح صدقه وحمله وهو بهذا المعنى عين
الواجب فانه لو لم يكن في نفسه وبذاته مبدأ لانتزاع الوجود ومصداق صدقه
لم يكن في حد ذاته من حيث هو موجودا فيحتاج الى جاعل يجعله موجودا بالضرورة فان

توسط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع واما كونه شيئا آخر وصيرورته امرا آخر بعد ما لم يكن
في نفسه وحد ذاته لكن محتاج الى جاعل وفاعل بالضرورة فهو عين الوجود بهذا المعنى وما هو
المشهور عند الجمهور من انه وجود خاص او فرد للوجود المطلق يؤول الى ما ذكرنا
وكذا ما قال بعضهم من انه الموجود البحت على ما سيجيء الثانية ان مناط الوجوب
الذاتي ليس الا كون نفس ذات الواجب من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود والموجودية
فانا اذا فتشنا وتفحصنا عن امر يكون منشأ لعدم احتياج الواجب في الموجودية الى
العلة والجاعل واستغنائه عنها لا نجد الا كون الواجب في حد ذاته وفي نفسه ومن
حيث هو مبدأ ومنشأ لانتزاع الوجود ومصداقا لصدق الموجود فانا نعلم بالضرورة
ان الشيء اذا كان من حيث ذاته بحيث يصح انتزاع الموجودية عنه لاستغنى عن
فاعل وجاعل يجعله موجودا ولا يحتاج فيه الى الفاعل اصلا واذا كان كون الشيء
في حد ذاته بحيث يصح انتزاع الوجود عنه مناطا لوجوبه ومستلزما لكونه واجبا
بالذات لا يكون الممكن من حيث ذاته وفي حد نفسه من حيث هو مبدأ لانتزاع الوجود
ومصداقا لصدق الموجود بالضرورة والا لكان واجبا بالذات فكل ممكن ليس في حد ذاته
ونفسه ومن حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقا لصدق الموجود اصلا قطعا قال
المحقق الدواني في حواشيه القديمة على التجريد اقول ملخص ما نقلناه وما تركناه
من تصريحاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته
المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات الغريبة فهو اذن موجود بذاته
متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته الى غير ذلك اى ان مصداق الحمل في جميع
صفاته هويته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه
معروض لحصة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه
العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول
ثم قال بعد كلام وقع في البين واذا تمهد هذا فنقول هذا المعنى العام مشترك
فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عين الشيء منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب
ذاته بذاته كما مر ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول

في الجميع

في الجميع زائد بحسب الذهن الا ان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات
ذاته من حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود
قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف
غيره هذا كلامه وهو صريح في ان ذات الواجب وجوده لكونها من حيث هي وفي حد نفسها
مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقا لصدق الموجود وان الممكن ليس في حد نفسه ومن
حيث هو مبدأ لانتزاع الوجود ومصداقا لصدق الموجود وانما ينتزع منه الوجود
بسبب حيثية مكتسبة من الفاعل وليس ذاته بذاته مصداقا للموجودية ومبدأ لانتزاعها
اصلا واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل ممكن سواء سمي بالوجود او بالماهية
لا يكون من حيث هو بحيث يصح انتزاع الوجود والموجودية ثم يصير موجودا ومبدأ
لانتزاع الوجود الا بتغير عما كان عليه في نفسه ضرورة انه لو بقي حين الوجود على ما كان
عليه في نفسه ولم يتغير عنه كان كما كان في نفسه لا موجودا اذ كل شيء في حد ذاته ليس
الا هو فلو صار امرا آخر بعد ما لم يكن في نفسه لكن لا بد ان يتغير عما كان عليه في نفسه
فكل ممكن يوجد لا بد ان يتغير عما كان عليه في نفسه وحد ذاته ولهذا صرح المحقق
الدواني على ما نقلناه عنه بان المعلول يكتسب حين الوجود من الفاعل حيثية مصححة
لانتزاع الوجود عنه ولا ريب ان التغير عما كان عليه في نفسه اما بضم ضميمة اليه او
بارتباطه بامر آخر لا سبيل الى الاول لان الضميمة اما ان يكون واجبا بالذات
او ممكنا لا يجوز ان يكون واجبا بذاته لان انضمام الواجب الى الممكن اما بكونه
حالا فيه او محلا له وكلاهما ممتنع على ما حقق في موضعه وكذا لا يجوز ان يكون
الضميمة ممكنا اذ لا بد ان يكون ذلك الممكن موجودا عينيا او يكون له مبدأ انتزاع موجود
بان يكون الضميمة امرا اعتباريا فقط [?] ضرورة انه لا يمكن انضمام امر معدوم محض
الى شيء اصلا فان كان موجودا عينيا ننقل الكلام اليه اذ كل ممكن موجود وان
فرض انه نفس الوجود يحتاج في ان يوجد الى ضميمة لما مر فيتسلسل الامر الى غير النهاية
وان كان امرا اعتباريا له مبدأ انتزاع موجود ننقل ذلك المبدأ الى نفس

ذات الممكن من حيث هي والا لكان الممكن بنفس ذاته مبدأ لانتزاع لا امر هو مصحح
الموجودية وذلك مستلزم لكونه مبدأ لانتزاع الوجود والموجودية بنفس ذاته فانها
بنفسها مبدأ انتزاع لما هو مبدأ انتزاع الموجودية فيكون واجبا بالذات ولا يجوز ان
يكون ذلك المبدأ نفس ذات الممكن لا من حيث هي بل باعتبار اخر وحيثية اخرى وان انتهى
الكلام اليها حتى يثبته وهو مستلزم لان لا يكون الضميمة نفس امرية لعدم انتهائها الى مبدأ
موجود مصحح لانتزاعها ولابد في كل اعتباري نفس امري من مبدأ كذلك ما لم ينته اذ الامر
الاعتباري لا يكون نفس امري الا اذا كان له مبدأ موجود في الخارج بل لا منشأ
لنفس امريته الا كونه ذا مبدأ موجود في الخارج على ما صرح به فان قيل العمى امر
اعتباري نفس امري وليس له مبدأ موجود يكون بذاته منشأ لانتزاعه قلنا
بل له مبدأ موجود هو بذاته منشأ انتزاعه اعني الهوية الشخصية للاعمى على ما صرح
به المحقق الدواني في حاشيته على التجريد فانه قال مصداق الحمل في قولك زيد اعمى
هو زيد بحسب وجوده في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع
تلك الصفة عنه بان تقايس بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل باعتبار القوة
النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجوده موصوفه في الخارج
على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم بثبوتها له وظاهر ان صدق هذا
الحكم لا يقتضي ثبوت امر سوى الموصوف المعين على الوجه الخاص في الخارج للسلب لاحظ
عن الوجود الخارجي الا انه منتزع عن امر موجود في الخارج انتهى كلامه وهو صريح
فيما ذكرنا وان كان ذلك المبدأ ليس نفس ذات الممكن من حيث هي ولا هي من
حيثية اخرى بل غيرها يرجع الى الاحتمال الاول ونقل الكلام اليه حتى يثبته
ثم ننقل الكلام الى مجموع تلك الامور الغير المتناهية فنقول ليس ذلك المجموع
مبدأ لانتزاع الموجودية بنفس ذاته من حيث هي لامكانه فيحتاج الى امر
آخر بعد فنقول ان يكون تغير الممكن عما كان عليه في نفسه من عدم صلاحيته
لانتزاع الوجود الى صلاحيته لذلك يعني الوجود بارتباطه بامر اخر ولا جائز

ان يكون واجبا بالذات فثبت ان موجودية الممكنات انما هي باعتبار ارتباطها
بالواجب بالذات الذي هو نفس الوجود الحقيقي الذي هو بذاته منشأ ومبدأ
لانتزاع الموجودية ومصحح لصدقها فهو الموجود والوجود الحقيقي وغيره انما هو
موجود باعتبار الارتباط به والانتساب اليه ارتباطا خاصا وانتسابا مخصوصا
يمكن ان يتحقق بين الواجب والممكنات لا بالحالية والمحلية لامتناعهما على ما حقق
في موضعه وهو المطلوب فان قيل قد قيل انه ليس بين الممكنات شيء يوحد فيه الوجود
والموجودية وراء نفس الذات الواقعة كالانسانية والفرسية وقال العلامة
الدواني في بعض حواشيه على التجريد والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه
العقل عن الماهية ويصفها به ومصداق ذلك الوصف هو عين الماهية قلت
لا ريب في ان المأخوذ منه الوجود والموجودية ومصداقهما ليس نفس الماهية
من حيث هي والا لكان واجبا بالذات على ما مر غير مرة بل مرادهم ان الماهية
الممكنة من حيث انتسابها الى الفاعل مبدأ لانتزاع الوجود ومصداق لوصف
الموجودية فالوجود والموجودية منتزعة من ذات الممكن باعتبار نسبتها
الى الفاعل على ما صرح به المحقق الدواني ثم نقول تلك النسبة المتحققة بين
ذات الممكن وبين الفاعل التي باعتبارها ينتزع فيها الوجود هل هي نسبة خاصة
وتعلق وارتباط مخصوص شبيه بالانضمام بوجه لا يكون لذات الممكن باعتبارها
هوية مستقلة مباينة للفاعل كل المباينة بحيث لا يمكن ان يشار اليها اشارة
عقلية مستقلة يكون ممتازة في تلك الاشارة عنه فيكون موجبا للتغير في نفس ذاته
او نسبة بين ذات الممكن المستقل في الهوية الممتاز في الاشارة عن غيره
وبين الفاعل المباين لها على ما هو المشهور المقرر فان كانت تلك النسبة
هي النسبة المخصوصة بالوجه الذي مر اذ لا يثبت المطلوب فانما ادعينا الا ذلك
وهو ظاهر وان كانت هي النسبة المتحققة بين ذات الممكن والفاعل المباين لها
بالوجه الذي مر انفا فنقول الفطرة الصحيحة حاكمة بان نفس ذات الممكن المستقل بما هي
اذا لم يكن ماخوذة من حيث هي مبدأ لانتزاع الوجود ومصداق لصدق الموجودية

لا يصير بمجرد حصول النسبة بينها وبين الامر المباين لها بالكلية من غير تغير فيها
مبدأ لانتزاعه ومصداقا لصدقها بل لا بد لصحة انتزاع الوجود عنها من تغير في
نفس ذاتها بالضرورة والحاصل ان ذات الممكن من حيث هي ان كان مبدأ لانتزاع
الوجود يكون بذاته متجوهرا متحصلا مستغنيا عن الجاعل والفاعل بالضرورة وان لم يكن
من حيث هي كذلك لا يصير كذلك بمجرد حصول النسبة بينها وبين الوجود الا انها اذا
تحصلت وتقررت في الخارج بسبب الفاعل وبجعله اياها جعلا بسيطا تصير مبدأ
لانتزاعه قلت نحن نعلم بالضرورة انها اذا لم يكن ماخوذة بذاتها مبدأ لانتزاع
الوجود لا يصير بمجرد تقرر نفس تلك الذات التي ما كانت ماخوذة بذاتها مبدأ له
وقد بقيت على ما كانت عليه في نفسها من غير تغير فيها مبدأ لانتزاعه وكيف
يجوز عاقل ان لا يكون امر واحد تارة مصداقا لامر ومبدأ لانتزاعه اصلا
وهو بعينه يصير تارة اخرى بدون حصول تغير في نفسها مصداقا له ومبدأ
لانتزاعه لا اظنك في مرية من هذا وتوضيح ذلك بعبارة اخرى ان حقيقة
الشيء وذاته بمحض افادة الفاعل وافاضته نفسها في الخارج بلا تغير وانضمام
امر اخر اليها لا تتصف في الخارج بمجرد تلك الافادة والافاضة الا بما كان
مقتضى تلك الحقيقة او بما كان لازما لها او بما يكون نفس تلك الحقيقة مصداقا له
بالضرورة ولا تتصف بغير ما ذكر قطعا فنفس حقيقة الممكن وذاته اذا كانت فائضة
من الفاعل في الخارج ومتقررة فيه بلا انضمام معنى اخر اليه او ارتباطه
بها لما لم يكن مقتضية للوجود والموجودية وليست هي مصداقا لهما بنفسها
ولم يكن الوجود والموجودية لازما لها من حيث هي لا تتصف في الخارج
بمجرد تلك الافاضة والافادة بالموجودية قطعا ولا يصير مبدأ لانتزاعها
اصلا بل تبقى بعد الافاضة على ما كانت عليها في نفسها من حيث هي بالضرورة
والمنازع مكابر فتدبر بعرف عبارة اخرى اخصر كل ممكن سواء كان
موجودا او معدوما ليس في حد ذاته بذاته موجودا يعني ليس مصداق موجوديته
ومنشأ انتزاع وجوده نفس ذاته فاذا وجد فقد صار مبدأ لانتزاع الوجود

بعد

بعد ما لم يكن في نفسه كذلك وليس هذه الصيرورة الا تغيرا عما كان عليه في نفسه
بالضرورة وكما انه لا بد في كل تغير من مغير وفاعل له ولهذا يحتاج كل ممكن الى علة كذلك لا بد فيه
من ما به التغير من ضم ضميمة اليه او ارتباطه بامر اخر بالبديهة والمنازع مكابر
مقتضى عقله فكل ممكن يحتاج في الوجود الى ما به التغير ايضا وما به التغير لا بد ان لا يكون
متغيرا اصلا والا لاحتاج الى امر اخر به يتغير عما كان عليه في نفسه فيلزم التسلسل
واذا لم يكن متغيرا يكون واجبا ضرورة ان كل ممكن موجود متغير عما كان عليه في نفسه واذا
كان واجبا لا يمكن ان يتغير الممكن بانضمامه اليه اذ الواجب لا يمكن ان ينضم
للاشياء اصلا بل لا بد ان يتغير الممكن بارتباطه اليه ارتباطا خاصا لا يعرف
كنهه وهو المطلوب ثم اقول لا يبعد ان يعبر عن هذا البرهان بعبارة اخرى اقرب
الى مدارك الافهام من الاعلام وذلك بان يقال ان الممكن المعلول حين الوجود
اما ان لا يكتسب من الفاعل حيثية مصححة لانتزاع الوجود عنه او يكتسب فان
لم يكتسب فقد بقي على ما كان عليه في نفسه من عدم صلاحيته لانتزاع الوجود عنه
فما صار موجودا بعد بالضرورة هف وان اكتسب من الفاعل تلك الحيثية على ما صرح
به العلامة الدواني ونقل عنه فنقول هذه الحيثية ليس نفس ذاته من حيث هي
والا لكان واجبا بالذات لما مر غير مرة فلا بد ان يكون غير نفس ذاته وعلى
تقدير الغيرية اما ان يكون امرا عينيا او يكون امرا انتزاعيا ولو كان امرا انتزاعيا
لا بد ان يكون نفس امري بالضرورة ولو كانت نفس امري لاحتاجت لنفس امريته
الى مبدأ موجود عيني اذ لا معنى للنفس الامري الا ذلك وذلك المبدأ الموجود
ليس نفس ذات الممكن من حيث هي والا لكان واجبا بالذات ولا ذاته من
حيثية اعتبارية اخرى والا لنقل الكلام اليها حتى يتسلسل ويؤدي ذلك الى كونها
غير نفس امري لا يستحق حصلا بل يجب ان يكون لها مبدأ عيني غير نفس ذات
الممكن ايضا فتلك الحيثية المكتسبة اما في نفسها موجود عيني غير ذات الممكن
او لها مبدأ انتزاع عيني غير ذاته وعلى التقديرين لا بد ان يكون ذلك الغير العيني

ولكن مباينا في الوجود للممكن الموجود كل المباينة لان حيثية انتزاع الوجود عن امر او ما هو مبدأ
تلك الحيثية لا يمكن ان يباين بالذات بل لا بد ان يكون منضما اليه او مرتبطا به وعلى كلا التقديرين
لا يكون ممكنا والا ننقل الكلام اليه فيتسلسل بل لا بد ان يكون واجبا والواجب لا ينضم الى الممكن
الموجود اصلا لا شاعة قطعا بل لا بد ان يكون الممكن الموجود مرتبطا به ارتباطا لا كارتباط
الحالية او المحلية لا مشاعة فيهما في الواجب تعالى كما بين في موضعه بل ارتباطا خاصا وانتسابا
مخصوصا لا يعرف كنهه ويكون ارتباطا به حيثية مصححة لانتزاع الوجود عنه ممكنة من موجده
وفاعله وهذا ما اوردناه فتدبر رفع شكوك واوهام بها يصح تحقيق المرام
في المقام اعلم ان بعض الاعاظم من الاعلام اورد على المذهب المختار من ان الواجب
وجود حقيقي والممكنات موجودة بالارتباط به والانتساب اليه وجوها من الايراد
منها ان كون الممكنات موجودة بالانتساب اليه تعالى مستلزم لكون انيته لمعلوله
الاول ولا يجوز ذلك فان الواجب موجب المعلول الاول وموجده فلو كان انيته
التي تتعلق بكون موجودا يلزم تعين اثار الواجب من جميع الوجوه فان الايجاد والايجاب
غير كون الشيء به موجودا فيلزم التعين وايضا لو كان للواجب الموجد هو بعينه ما صار به
موجودا يلزم ان يكون امر واحد بعينه موجبا وغير موجب لشيء بعينه فيتشكل ما بين ان الفاعل
لا يكون قابلا لاثره فتبين ان الموجب الموجد للشيء غير انيته التي بها يتعلقها بصيرورته موجودا
فان انية الشيء لا يوجبه ولا يوجده ومنها ان الفطرة الصحيحة حاكمة بان وجود الشيء لا يكون
مفارقا له فان وجود الشيء وصف وصفة له ولا يكون صفة شيء مفارقا عنه كل المفارقة
ومنها ان الاتصاف اي التعلق بين امرين متاخر عنهما وان موجد الشيء وفاعله
هو المنشأ لتعلق ذلك الشيء به وكما يقولون ان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت المثبت له
يكون تعلق شيء بآخر فرع ثبوت ذلك الآخر ولو توهم ان الماهية يتعلق بالوجود وليس
تفرع لثبوت المتعلق بكسر اللام فبعد الاغماض عن هذا القول ان الماهية المعدومة من
بين المعدومات كيف تخصص بان يتعلق بالوجود فان قيل ان الوجود الفاعل يعينه
ويخصصه ويجعله متعلقا بنفسه قلنا ان هذا التعيين والتخصيص تعلق ما فيكون متعلقا

قبل كونه متعلقا فافهم واقول لتحقيق الكلام في المقام بحيث يندفع عنه هذه الشكوك والاوهام
يستدعي تمهيد مقدمة هي انه يمتنع ان يكون للواجب تعالى بالنسبة الى ما سواه من معلولاته الا نسبة واضافة
واحدة والا لاختلفت الجهات والحيثيات في ذاته تعالى وهو ممتنع ممنوع قال العلامة الشيرازي
في شرح الاشراق ومما يجب ان تعلمه انه لا يجوز ان يلحق للواجب اضافات مختلفة
توجب اختلاف حيثيات فيه بل له اضافة واحدة هي المبدئية تصحح جميع الاضافات التي
كالرازقية والمصورية وغيرهما واذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا ريب في ان للواجب
نسبة الى معلولاته هي نسبة العلية والمعلولية والايجاد وهو ظاهر وعند تدقيق النظر
نظهر ان له نسبة الوجود والانية الى معلولاته كما ذكرنا ايضا فلا بد بناء على ان المقدمة
الثابتة ان يكون نسبة الوجود والانية بعينها نسبة العلية والمبدئية بل نقول على ما حققناه
يتضح ان الايجاد والعلية انما هي افادة الفاعل الموجد نفس ذات المعلول الممكن
متعلقا مرتبطا بنفسه لان الصورة المتصورة في كيفية الايجاد منحصرة في ثلث فانه اما
بافادة الفاعل نفس ذات المعلول مباينا له واما بافادته امرا منضما اليه غير الوجود وافاضته
عليه فيضا ما مباينا لذاته واما بافادته المعلول حال كونه متعلقا مرتبطا بنفسه لا سبيل
الى الاول لما مر من ان الممكن الذي ليس في نفسه مبدأ لانتزاع الموجودية لا يصير
موجودا ومبدأ لانتزاعه بمجرد افادة الفاعل نفس ذاته المباينة له ولا الى الثاني
ايضا لان الضميمة غير الوجود كان امرا ممكنا يحتاج في الوجود الى وجود اخر فالامر يتسلسل وحاله
الامر الى غير النهاية فتعين ان يكون بافادة الفاعل نفس ذات المعلول متعلقا مرتبطا
بنفسه وجعله مرتبطا بذاته لا بافادته مباينا لذاته فيجب بالضرورة ان يكون نسبة العلية
والايجاد بعينها نسبة الوجود والانية واذا كانت كذلك فلا يلزم من كون وجود الممكنات
بارتباطها الى الواجب الحق تعين النسبة بينه وبين الممكنات ولا كونه موجبا لشيء
وغير موجب له اصلا فان نسبة العلية والايجاد بعينها نسبة الانية والوجود على ما عرفت
وما ذكره من ان انية الشيء لا توجبه ولا توجده يندرج في الانية بهذا المعنى بل الموجب للشيء
الموجد له انما هو تلك الانية فلا يمكن ان يبني عليه ما بني من ان الفاعل لا يكون فاعلا

لا ذره ان الموجب الموجد للشيء غير اثبته الى بهار متعلقها بصير موجودا وتحقيق الكلام في المقام
انه كما عرفت في المقدمه لا يمكن ان يكون للواجب الى غيره من معلولاته الا نسبه واحده
ولا ريب في تحقق نسبه المبدائيه والعليه بينه وبينها فكل نسبه اخرى دل عليها
عقلي او نقلي لا بد ان يرجع الى تلك النسبه فنسبه الانيه والوجود التي دل عليها ما ذكرنا
من البرهان يرجع الى نسبه المبدائيه وكذا النسبه المعيه المدلول عليها بقوله تعالى
وهو معكم اينما كنتم يرجع اليها فللواجب نسبه خاص وارتباط مخصوص بما سواه من
معلولاته هي باعتبار نسبه العليه والايجاد وباعتبار نسبه الانيه والوجود وباعتبار
نسبه المعيه والقرب وليس بينها تغاير بالذات اصلا كما ذكره العلامه البيضاوي في
تفسيره من انه لا ذره من ذرات العالم الا وهو نور الانوار محيط بها قاهر عليها اقرب
من وجودها اليها لا بمجرد العلم فقط الا بمعنى الصنع والايجاد بل بضرب آخر لا ينكشف المقال
عنه غير الخيال محل تامل فان نسبه الواجب الى ما سواه لا يمكن ان يكون الا نسبه واحده
وهي نسبه الصنع والايجاد باعتبار ونسبه المعيه والقرب باعتبار بل نسبه العالم ايضا باعتبار
فتدبر تعرف ومن هذا التحقيق الذي هو حقيق بالتصديق يظهر جواب الاشكال الثاني ايضا فان
وجود الشيء بهذا التقدير لا يكون مفارقا ومباينا له بالكليه ثم ما ذكره من ان وجود الشيء
وصف وصفه له انما يسلم في الوجود الاعتباري لا في الوجود بهذا المعنى واما الجواب
عن الاشكال الثالث فيتضح بما اقول وهو ان الحق ان التعلق بين امرين لا يجب
ان يكون متاخرا عنهما وليس تعلق شيء بشيء وارتباطه به فرعا لثبوت شيء من الطرفين
ولا محذور في الاستلزام المسلم فان وجود الممكنات بالمعلوليه انما هو بمعنى ارتباطها
وتعلقها بواجب الوجود فلا يصح ان يقال انها وجدت ثم ارتبطت وتعلقت
بواجب الوجود كما لا يصح انها ارتبطت وتعلقت بواجب الوجود ثم وجدت بل
تصير موجوده حال كونها مرتبطه بواجب الوجود فيكون وجودها منه تعالى هو بمعنى الارتباط
والتعلق به ثم ان تعين المعلول وتخصصه ايضا بمعنى الارتباط والتعلق به تعالى
اذ تعين المعلول وتميزه بعينه وجوده اعني تعينه به تعالى فلا يلزم ان يكون متعلقا

قبل

قبل كونه متعلقا فتامل المقصد الثاني في توحيد الواجب الحق تعالى اعلم ان توحيده تعالى
اما بحصر وجوب الذات فيه او بحصر خالقيه العالم او الحصر المعبوديه واما الثالث
فقد دل عليه الدلايل السمعيه وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم الصلوه والسلام وكلهم دعوا
المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشتراك في العباده فلا يحتاج الى بيان
واما التوحيد بالمعنى الاول والثاني فنبينهما في فصلين الفصل الاول في اثبات توحيده تعالى
في الوجوب الذاتي اقول تمام كلام اعلام اهل الحكمه والكلام في اثبات التوحيد بهذا المعنى
غير تام وليس في شيء من الكتب المتداوله ما يفيده بوجه تام وكل ما ذكروه لا يخلو عن شوائب
الاوهام وقد اهتديت بهدايه الله تعالى بوجوه حسنه سديده ونذكر ههنا عده
منها الاول ما سنح لي فاقول مقدمه الواجب بالذات لا بد ان يكون مجرد ذاته
ونفس هويته ومحض حقيقته من حيث هي مع قطع النظر عن غيرها مطلقا حيثيه
انتزاع الوجود والموجوديه والا لم يكن واجبا بذاته كما مر بخلاف الممكن فان نفس
ذاته التي هي ماهيته ليست حيثيه مصححه لانتزاع الوجود والحيثيه المصححه مغايره لها مكتسبه
من الفاعل على ما صرح به المحقق الدواني فالممكن شيء موجود والواجب موجود بحت
اذ نفس حقيقته من حيث هي مصححه لانتزاع الوجود والموجوديه انما تنتزع من نفس حقيقته
~~المحضه~~ ومحضه ومحوضه ذاته وصرافه هويته بلا اعتبار نسبه وارتباط الى امر
مغاير له مطلقا فحقيقته من حيث هي محض حيثيه انتزاع الوجود عنها ومصداق لصدق
الموجود عليها وهي معراه عن ملابسه ما بالقوه والامكان اعني الماهيه والحاصل
ان الوجود والموجود كما يطلق على هذين المفهومين بالبداهه كذلك يطلق على حيثيه
انتزاعهما ومصداق صدقهما بل هو الوجود الحقيقي حقيقه والمراد بالماهيه ما يكون في حد ذاته
معرى عن تلك الحيثيه اعني حيثيه انتزاع الوجود فهي بازاء الوجود بهذا المعنى ومقابل له
ولما كان الواجب بنفس ذاته من حيث هي حيثيه انتزاع الوجود ومصداق لصدق الموجود
لا يكون له ماهيه بهذا المعنى بل يكون موجودا بحتا اذ ليس الوجود بنفس ذاته الا الوجود الحقيقي
اعني حيثيه انتزاع الوجود بخلاف الممكن فانه يشتمل على ما هو معرى في ذاته بدون اعتبار

البغير عنه حيث انتزاع الوجود وعلى تلك الحيثية ايضا باعتبار الفاعل فانها مكتسبة
منه على ما تقدم فهو مهية موجودة والواجب موجود بحت مستقل بذاته لا يمكن
ان ينتزع من نفس حقيقة امور مختلفة متباينة بالذات غير مشتركة في ذاتي اصلا مع قطع
النظر عنه غيرها مطلقا امر واحد محصل بعينه اي لا يكون حقايق مختلفة من حيث
انها مختلفة منشأ وموجبا لحصول معنى واحد محصل بعينه في العقل والمنازع في ذلك
مكابر مقتضى عقله فان الفطرة السليمة حاكمة بان الامور المختلفة المتباينة باعتبار
محض ذواتها المتباينة لا يكون مبدأ ومنشأ وباعثا لانتزاع معنى واحد محصل بعينه
عنها ولا يصح ان يكون مصداقا لصدق مفهوم واحد بعينه عليها بل المفهوم المحصل
الواحد لا يمكن ان ينتزع من الامور المتعددة الا اذا كانت تلك الامور متماثلة
او مشتملة على الامور المتماثلة او يكون الاختلاف بين تلك الامور المتباينة مستندة
الى امر واحد او امور متشابهة من حيث انها كك واما بغير تلك الوجوه فلا يتصور ذلك
قطعا والامور العامة كالشيئية والامكان ونظايرهما لا ينتزع من نفس الحقايق
المتباينة بل انما ينتزع منها باعتبار الوجود المشترك بينها فانها من لواحق الوجود
واما الوجود ومفهوم الموجود فانما ينتزع من الحقايق المتباينة باعتبار ارتباطها
بالوجود الحقيقي الواحد وافراد المقول بالتشكيك على ما هو الحق مشتركة في تمام
الحقيقة وانما الاختلاف بينها في نحو الحصول والاجناس والفصول في المركبات
الخارجية ماخوذة منتزعة من المادة والصورة الخارجيتين اللتين كل منهما نوع
بالقياس الى افرادهما وفي البسايط الخارجية غير مشتركة حقيقة بل انما يتوهم
اشتراكها على ما حققه بعض الاعاظم وكانا قد فصلنا ذلك في بعض رسايلنا
فارجع اليه مقدمة ثالثة الوجود والموجودية معنى واحد محصل مشترك بين جميع
الموجودات بالضرورة يدل على ذلك الدلايل والتنبيهات المذكورة في كتب القوم
مشهورة بين الطلاب لا يقال لم لا يجوز ان يكون الوجود والموجودية كالجنس
مثلا في البسايط الخارجية لا يكون مشتركا حقيقة بل انما يتوهم اشتراكه لعدم التميز

لانا

لانا نقول الوجدان حاكم بوحدة الممكنة منها في ذلك المعنى الى علة ومؤثر وليس معنى
الواجب فيه بعينه عين العلة والمؤثر مطلقا والمنازع مكابر وبالجملة ان وحدة
معنى الوجود والموجودية ضروري يحكم به الفطرة السليمة بخلاف اجناس البسايط
وبعد تقرير تلك المقدمات نقول الواجب بالذات بحكم المقدمة الاولى يجب ان
يكون بمجرد ذاته وصرافة هويته ومحوضة حقيقته حيثية مصححة لانتزاع الوجود والموجودية
الذي هو معنى واحد محصل عنه فلو تعدد افراد الواجب بالذات لا بد ان يتحقق
بينها ذاتي مشترك ليمكن ان ينتزع من مجرد نفس حقيقة كل منها المباينة لحقيقة
الاخر مع قطع النظر عن امر مغاير لها مطلقا مفهوم الوجود والموجودية الذي
معنى محصل واحد لما مر في المقدمات الممهدة وذلك الذاتي المشترك اما ان يكون
نفس حقيقة تلك الافراد او جزءها وعلى كلا التقديرين يلزم امكان الواجب بالذات
اما على التقدير الاول فظاهر اذ يكون للواجب ح مهية كلية وكونه ذا مهية كلية
مستلزم لامكانه على ما حقق في موضعه واما على التقدير الثاني فلان الجزء المشترك
بينها ممكن بالضرورة لما مر آنفا والجزء المختص بكل منها ان لم يكن واجبا بالذات ايضا
يلزم ان يكون حقيقة الواجب بالذات محض الممكنات وهو مستلزم لامكانه وان كان
واجبا بالذات ايضا لا بد من تحقق الجزء المشترك فيه ايضا والجزء المشترك
ممكن بالضرورة فيكون لجزء مختص واجب بالذات وجزء المختص الواجب بالذات
لا بد ان يتحقق فيه الجزء المشترك فلا بد له من جزء مختص واجب بالذات فينقل الكلام
اليه حتى ينتهي الى غير النهاية فيلزم ان يكون للواجب اجزاء غير متناهية ويكون
لكل واحد من تلك الاجزاء ايضا اجزاء غير متناهية وذلك مستلزم لانتفاء الواحد
وانتفاء الواحد مستلزم لانتفاء الكثير ضرورة انه لو لم يتحقق الوحدة لم يتحقق الكثرة
اصلا هف فتامل الثاني مما سنح لي ايضا وهو يستدعي تمهيد مقدمتين المقدمة الاولى
اذا استلزم امر لمعنى وحال يجب ان يكون ذلك الامر متعينا متميزا بدون ذلك المعنى
والحال فانه لو لم يكن لخصوصية ذلك الامر مدخل في هذا الاستلزام لكان لغيره

وان كان لا مدخل فيه يلزم تقدم تميزه على ذلك المعنى وهو محال بالضرورة ومن ذلك نظهر ان
الشيء لا يستلزم وجوبه لانه لو كان كذلك لزم تقدم تميز ذلك الشيء على وجوده على وجوبه
فان الشيء لا يستلزم شيئا الا بعد تميزه وتعينه كما مر وهو ممتنع ثم اذا الوجوب لو لم يكن
متقدما على الوجود على ما هو المشهور لا يخفى موقوفا عليه النسبة بالضرورة المقدمة الثانية
الشيء لا يجب في مرتبة من مراتب الوجود سواء كان وجوبا ذاتيا او غيريا اذا تحقق
غيره في تلك المرتبة الا اذا كان وجوبه بحسب نشأة معينة ومرة مخصوصة مختصة به
في تلك المرتبة فانه لو لم يكن كذلك بل يكون وجوبه مطلقا غير مختص بنشأة دون نشأة
ومرة غير مرة لكان وجود غيره في تلك المرتبة منافيا لوجوبه فيها فانه حيث
تحقق الغير ووجد لم يتحقق ولم يوجد هو فلا يكون وجوده في تلك المرتبة واجبا
مطلقا والا لم يمكن عدم تحققه في تلك المرتبة بوجه من الوجوه بخلاف ما لو
اختص وجوبه بنشأة معينة ومرة مخصوصة في تلك المرتبة فان عدم تحققه
بحسب نشأة معينة اخرى ومرة مخصوصة غيرها لا ينافي وجوبه بحسب النشأة
المعينة والمرة المختصة به وهو ظ وبعد تمهيد المقدمتين اقول اذا تعدد الواجب
بالذات في مرتبة من مراتب الوجود كا وب فان كان وجوب آ وجوبا مطلقا
غير مختص بنشأة معينة ومرة مخصوصة وهكذا وجوب ب وجوبا مطلقا
غير مختص بالمرة المعينة والنشأة المخصوصة لم يكن كل من آ وب واجبا بالذات
قطعا لما مر في المقدمة الثانية آنفا وان كان وجوب آ في مرتبة مخصوصة
بحسب نشأة معينة في تلك المرتبة لا غير وكذا وجوب ب بحسب نشأة معينة
اخرى وفي مرة مخصوصة غيرها فنقول يتعين تلك المرة التي اختص وجوب آ بها
وبحسبها وتميزها عن المرة المختصة بوجوب ب اما بنفس حقيقة آ وب او
بغيرهما من الامور الخارجة عن حقيقتهما فان كان بنفس حقيقة آ وب يكون
لكل من حقيقة آ وب مدخل في وجوبهما بالضرورة فيلزم تميز حقيقتهما قبل وجوبهما
بل وجوبهما كما عرف لما مر في المقدمة الاولى وان كان تميز مرتبة آ عن مرتبة ب

بغير

بالضرورة

بغير حقيقتهما بل بامر خارج عنهما لا يخفى ان لذلك الغير مدخلا في وجوب آ وب ووجودهما
فلا يكون آ وب واجبا بالذات وكذا ب ففي ما قال تعرف عبارة اخرى
اذا تحقق واجبان بالذات في مرتبة من مراتب الوجود فاما ان يكون كل منهما واجب
التحقق في كل مرة من مراتب الوجود المفروضة في تلك المرتبة فيلزم امكان كل منهما
بل يجب ان يكون كل منهما الآخر بالضرورة واما ان يكون كل منهما واجب التحقق في مرة
غير معينة وذلك مع انه غير معقول مستلزم لامكانهما ايضا واما ان يكون
كل منهما واجب التحقق في مرة معينة ونشأة مخصوصة مغايرة لمرة وجوب
تحقق الآخر فينتقل الكلام الى مايز احدى المرتين المخصوصتين عن الاخرى
ويتم الكلام على ما مر فتدبر تذنيب اعلم ان العلامة الدواني قدس سره ذكر في رسالته
التهليلية على طريقة الاشراقيين برهانا على التوحيد زبدة ان نذكرهما لتتضح
حاله وما عليه ويكون رسالتنا هذه مشتملة على طريقهم ايضا قال قدس سره بالفارسية
بعد ما بين على طريقة الاشراقيين اتحاد الانوار في الحقيقة بزعمهم وجعله مقدمة للتوحيد
بجز اين مقدمه تمهيد يافت كه اختلاف ميان انوار بالنوع نيست بلكه بكمال ونقصان
در نفس حقيقه ايشانست با اتحاد حقيقت گوييم كه ممكن نتواند بود كه دو نور غني مطلق متعدد
باشند چه اگر متعدد باشند تمايز ايشان بسبب حقيقت ولوازم آن نتواند بود زيرا كه
مشتركست ميان ايشان چنانچه گذشت وبعوارض نتواند بود زيرا كه
سبب اختصاص هر يك بعارض يا حقيقت ايشان باشد يا هويه يا امري خارج
اول باطل است زيرا كه حقيقه هر دو يكيست وثاني ظاهر البطلان چه تحصيل هويه
موقوف بران عارضست وثالث باطل زيرا كه ايشان آنچه در تحصيل هويه
موقوف بغير باشند پس غني مطلق نباشند وتمايز بكمال ونقصان هم
نتواند بود زيرا كه مفروض آنست كه هر دو نور غني مطلقند وهيچ ناقص غني
مطلق نباشد چه ناقص بالذات مفتقرست بكمال وهمچنانكه دقيق فروشان
شور بازار جدال گويند چرا نشايد كه هر دو نور ناقص را آن كمال ممكن نباشد

پس او را افتقار بکمال نبود چه افتقار در امر ممکن تواند بود ولیکن مسلم که افتقار بکمال
دارد چراغ آن بیند که نور ناقص اگرچه مفتقر است بکمال مفتقر نبود و نور کامل در ذات
خود نبود بناً بر این معنی در نور کامل نیست گوییم باتفاق کافه عقلا از متکلمان و مشائیان
و غیرهم نقص بر واجب الوجود محال است چه نقص مستلزم امکانست و بدیهه
عقل حاکمست بانکه هر چیز که او در وجود که منبع کمالاتست افتقار بغیر نیست
در توابع آن مفتقر بغیر نخواهد بود و این دعوی مخصوص اشراقیان نیست و اقول
الاصوب ان یقال فی اثبات امتناع افراد الواجب علی تقدیر تعددها بالکمال
والنقص علی مذاق الاشراق ان الفرد الناقص لا یکون واجبا بالذات اصلا
اذ الواجب بالذات لا بد ان یکون غیر متناهیة فی الکمال بمعنی انه لا یمکن ان یتصور
فوق مرتبته مرتبة اخری فی الکمال واشد منها فانه لو لم یکن کذلک بل یکون متناهیا
فی الکمال فیکون فوق مرتبته فی الکمال مرتبة اخری او یمکن ان یتصور ذلک لاحتاج
بالضرورة الی مخصص قاهر یخصصه علی تلک المرتبة المخصوصة ویقهره علی ذلک الحد المعین
وهذه مقدمة اشراقیة یحکم به الذوق الصحیح بل الفطرة السلیمة لا ینکرها ایضا وما
ینکرها الا من لم یکن له ذوق صحیح اشراقی فالمناقشة فیها غیر مسموعة قال فی الاشراق
فنور الانوار شدته وکمال نوریته لا یتناهی فلا یتسلط علیه بالاحاطة
شرح احتج به علی انما هو الکمال نوره وضعف ما انا الا لحقانه فلا تخصص شدته
عند حد یمکن ان یتوهم وراءه نور فیکون له حد و تخصص یستدعی مخصصا قاهرا له
یقهره علی ذلک الحد فلا شیء وراءه وهو محال بل هو القاهر بنوره لجمیع الاشیاء وقال
الشهرزوری فی الشجرة الالهیة ولا یجوز ان تخصص شدة نوریته عند حد بحیث
یمکن ان یتوهم ان وراءه نور فانه لو کان کذلک لزم ان یکون له حد و تخصص فیستدعی
مخصصا یخصصه اشد نوریة وقاهرا له بل هو القاهر لشدة نوریته لجمیع الانوار
فالفرد الناقص یکون معلولا البتة فلا یکون واجبا بالذات قطعا فظهر
ولا یخفی علی اولی النهی ان ما ذکرنا فی امتناع تمایز افراد الواجب علی تقدیر التعدد

بالکمال

بالکمال والنقص اصوب واولی مما ذکره المحقق الدوانی فی ذلک وما افاده فی جواب
الایراد الذی اورده علی الدلیل وذکره علی هذا المدعی مسطور فیه فان نقصان الناقص
فی حد ذاته مع قطع النظر الی الکامل مسلم لکنه لا نعلم انه مخالف للاتفاق فان المعلوم
انه ما وقع الاتفاق علی انه لا یکون واجب انقص من واجب آخر علی تقدیر تعدده
وما وقع الاتفاق علی ان کل نقص مستلزم للامکان وهل هذا الا اول المسألة
علی ان الاتفاق لو سلم لا ینفع فی هذا المقام ثم ما ذکره بقوله هر چیز که او را در وجود
که منبع کمالاتست افتقار بغیر نیست در توابع آن مفتقر بغیر نخواهد بود یدل علی انه
ما عرف معنی الکمال والنقص علی مذاقهم فان کلامهم کما صرح به انما هو فی الکمال
والنقصان فی نفس الحقیقة لا فی توابع الوجود واذا کان کذلک فلا معنی لقوله
هذا فی هذا المقام اصلا علی ما لا یخفی علی العارف بقواعد الاشراق الفصل الثالث
فی اثبات توحیده تعالی وهو حصر خالقیة العالم فیه وبیان ان الآثار المدبر
للعالم واحد وما یدل علی ذلک وجوه متعددة نذکر فی هذا المقام بعض منها
الاول نقول خالق العالم بجملته واحد لان الامور المتعددة اذا کانت
مرتبطة متعلقة بعضها ببعض منتفعة بعضها من بعض بحیث لا ینتظم حال بعضها
بدون غیره کاعضاء حیوان واحد واذا کانت مصنوعا کان صانعها واحدا
بشهادة الفطرة بان الامور المرتبطة المتسقة المنتظمة المترتبة علی نفعها
وانتظامها وارتباطها وانه نوع توجه کانها امر واحد لا یکون الا فعل الفاعل
واحد وهذا الحکم مثل الحکم بان فاعل الفعل المتقن عالم بل نقول ان
الحکماء والعلماء صرحوا بان فاعل الافعال المحکمة المتقنة عالم مرید والشیخ الرئیس
فی النجاة صرح بان اعضاء الحیوانات ما فیها من الدقائق والمنافع والارتباط
والانتفاع غیر صادرة عن الطبیعة وانما هی صادرة عن علم وارادة ولا یخفی
علی من انصف ان هذا التصریح والاعتراف متضمن للاعتراف بالحکم الذی
اشرنا الیه فان اتقان الافعال لا یدل علی علم فاعلها الا اذا کان ذلک الفاعل

واحد او اما اذا كان كل جزء من الفعل صادرا عن فاعل آخر فلا يلزم من الاحكام والاتقان
علم فاعل وبالجملة دعوانا ان الحكم بوحدة فاعل مثل تلك الامور المرتبطة المتعانقة
التي بمنزلة امر واحد ليس ابعد ولا اخفى من الحكم بعلم فاعل الفعل المحكم بل العلم
وهو معتبر ضمنا في الحكم بعلم الفاعل الذي فعله محكم ثم ان الناظر في السموات والارض
وساير اجزاء العالم يجد الحكم بانها مرتبطة متعلقة بعضها ببعض منتفعة بعضها من
بعض مترتبة على تعانقها وتلاصقها وارتباطها فوايد كثيرة كانها امر واحد فالعالم
لو كان مصنوعا كان صانعه واحدا لكنه مصنوع مخلوق فصانعه وخالقه واحد
وهو ما اردناه لا يقال لم لا يجوز ان يكون كل جزء من اجزائه مصنوعا لصانع اخر
وصانع الكل ما جد تلك الاجزاء ونظمها وربط بعضها ببعض بوجه ينتفع بعضها من
بعض كصانع البيت لانا نقول الاجزاء مخلوقة بالربط والتعلق وبالجملة بوجه
لا يحصل الانتفاع منها الا بخلقها كاعضاء الانسان لا ان الانتفاع بعرضها بعد الخلق
كاجزاء البيت ولهذا يتاثر بعضها عن بعض بخلاف اجزاء البيت والحاصل ان تلك الاجزاء
وجدت مرتبطة منتظمة متعلقة بعضها ببعض لا انها وجدت ثم ارتبطت وانتظمت
فتامل تقرير آخر قد بين في موضعه ان العالم الجسماني واحد طبيعي وانه حيوان واحد
والفطرة السليمة تحكم بان الواحد الطبيعي وان كان ذا اجزاء مختلفة اذا كان مصنوعا
يكون صانعه واحدا فانه لا يجوز عاقل ان يكون فاعل شخص واحد من الحيوان وموجده
متعددا بل يحكم حكما حتما جزما بانه ما صدر ذلك الشخص الواحد الا عن فاعل واحد
ومن يجوز ان يكون فاعل شخص واحد طبيعي متعددا فقد خرج عن الفطرة الانسانية
والعالم الجسماني ممكن بجميع اجزائه فيكون مصنوعا ولكونه واحدا طبيعيا وحيوانا
واحدا شخصيا يجب ان يكون صانعه وفاعله وموجده ومدبره واحدا فتامل فتدبر.
الوجه الثاني ما ذكره بعض الاعاظم ولا بد في تقريره من تمهيد مقدمات **الاولى**
ان الامور المتلازمة يجب ان يكون بعضها علة للبعض او يكون كلها معلولة لعلل متلازمة
او علة واحدة بجهات متلازمة بالضرورة ثم ان اللزوم كالتلازم من استلزام العلية

بل المنشأ هو اللزوم بحكم الفطرة **الثانية** لا يمكن ان يتحقق بين واجبين بالذات
تلازم اذ التلازم انما هو امتناع الانفكاك بوجه يكون الانفكاك بما هو انفكاك او انخراق
مستلزما للمحال فلو كان بين واجبين تلازم يمتنع انفكاك كل عن صاحبه امتناعا
ناشيا من الانفكاك كان بينهما علاقة علية بحكم المقدمة الاولى وهو ممتنع فلو امتنع
انعدام واجب لم يكن ذلك تلازما بل ذلك الامتناع لامتناع عدم الواجب لا لامتناع
الانفكاك بما هو انفكاك **المقدمة الثالثة** لا يمكن ان يكون جسم علة موجدة لجسم وفاعلا
موثرا للبعد الجوهري قطعا وقد حقق ذلك في موضعه **المقدمة الرابعة** ان بين
اجسام العظام الرئيسة في هذا العالم تلازم وكذا بينها وبين اعراضها بل بين اكثر الاعراض
ومحالها لا يخفى ذلك على الفطانة ولو فرض عالم آخر امكن اثبات التلازم بين اجسامها
العظام واجسام هذا العالم وبعد تمهيد تلك المقدمات نقول لما كان بين الاجسام
المختلفة الرئيسة في هذا العالم تلازم لا بد ان يكون بينها علاقة علية لما مر ولا يمكن ان يكون بعضها
علة للبعض لما مر في المقدمة الثالثة فلا بد ان يكون كلها معلولات لعلة واحدة مجردة
بجهات متلازمة او مجردات متلازمة ولا يمكن انتهاء الامور المتلازمة الى الواجبين
لما مر من انه لا تلازم بين الواجبين فينتهي علل اجسام هذا العالم الى واجب مجرد واحد وهو المطلوب
بل نقول للتلازم واللزوم بين الامور الجسمانية من الاعراض والصور الجوهرية ومحالها
والمجردات التي تعلقت بهذه الاجسام والجسمانيات على تقدير وجودها بين محله
يلزم ان يكون سلسلة ممكنات هذا العالم كلها تنتهي الى واجب واحد بل لو فرض عالم
جسماني آخر يجب انتهاء الكل ايضا الى الواجب الواحد فتدبر فان قيل لم لا يجوز ان
يكون اجسام هذا العالم مختلفة الذوات متعددة بل يكون بعدا واحدا متصورا بالصور
مختلفة متباينة فيكون هذا العالم جسما واحدا متعددة مختلفة قلنا هذا الجسم المتصل
الواحد والبعد الجوهري مركب من اجزاء متلازمة هي الهيولى والصورة الجسمية
فلا بد ان ينتهي علته وعلل اجزائه الى واجب مجرد واحد وايضا بين هذا الجسم المتصل
الواحد وبين الصور المتعددة المختلفة الحاصلة فيه لزوم بل تلازم فلا بد ان ينتهي

علتها الى واجب مجرد على انه لا شك في وقوع الانفصال بين اجزاء هذا الجسم المتصل
الواحد وعلى هذا التقدير لا يخفى ذلك الانفصال واردا على متصل بين اجزاء هذا الجسم
فرادة لانه خلاف المفروض من وحدة الجسم والبعد الجوهري فالانفصال طارئ على
هذا التقدير المتصل وبطرو انه ينعدم هذا الجسم الواحد ويحدث جسمان وبعدان
اخران فنقول بين هذين الجسمين والبعدين اى ذينك مثلا تلازم والا يلزم الخلاء فلا بد
ان ينتهي علتهما الى واجب واحد وهو المطلوب فتامل ولا يخفى عليك انه لا يلزم منه نفي تعدد
الحقائق للعالم وحصر خالقية العالم في واحد اللهم الا ان يقال المفهوم المتبادر المتعارف
بل المعنى الحقيقي للشريك في الفعل ان يكون لكل من الشريكين فعل واثر ويكون كل
منهما مستقلا في فعله وتاثيره واحداث اثره فاذا فرض فاعلان يكون اسباب
فعل احدهما من الاخر لم يكونا شريكين بل يكون الذي هيأ اسباب فعله من الاخر
واسطة واله للاخر ولا يخفى ان وجود الفاعل من اسباب فعله وكذا قدرته وتمكنه
من الفعل ولان الممكن لا يؤثر بامكانه بل لا يؤثر الا بعد ان يكون واجبا فاذا كان
غيره موجبا موجدا له وتاثير العلة حال وجود المعلول كان وجوده منوطا مربوطا
بعلته والايجاد فرع الوجود فيكون ايجاده لغيره فلم يكن مستقلا في الايجاد فلم يكن
شريكا لموجده ومبقيه وحافظه وممكنه من التاثير بل يكون بمنزلة الة لموجده ومن
يجعله بحيث يؤثر ويمكنه من التاثير تهيئة اسباب تاثيره وفعله مثلا لا يقال للملك
انه شريك للنبي في البث والقلم شريك للكاتب في الكتابة فتامل فيه

الخاتمة

انا نختم الكلام في هذا المقام بما يكشف تفسير القول تعم شانه ولو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا فانه تعم شانه استدل به على نفي تعدد الاله الخالق للعالم المدبر له وجمهور
المتكلمين قد فسروه بالدليل المشهور الموسوم عندهم بالتمانع كما هو مذكور في
الكتب المتداولة بين الطلبة وقال العلامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية
قد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفق فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد
يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما

او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون الاخر عاجزا فلا يكون خالقا
وقد فرض هف واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلارتفاع
النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متفقين في
الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ما الغالب فيه الخير
واما لان ذاتهما تقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته
كافية في وجود العالم او لا شيء منهما بكاف او احدهما فقط فعلى الاول يلزم اجتماع
المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير
الا باشتراك الاخر وعلى الثالث لا يكون الاخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن
لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان
كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن يتفقان على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم
العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم
عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو ارادا الاستقلال ولم
يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول
وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان لا تقبل المنع وما اورده
من المثال سندا للمنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة نقص كل منهما
من الميل الذي يستقل به في الحمل قدر ما تم بالميل الصادر عن الاخر حتى يحصل الخشبة
بمجموع الميلين وليس واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي ما نحن فيه
ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في
شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يعثر عليه للمصنف ربه والله ولي
التوفيق هذا ما افاده واقول فيه نظر لانه لا يلزم من كفاية مجرد القدرة والارادة
من كليهما في وجود العالم بل ولا من كفاية تعلق الارادة منهما ايضا اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد الا اذا اجتمع تعلق ارادة احدهما بوجود العالم
بتمامه مع تعلق ارادة الاخر بوجوده بتمامه ايضا بالفعل وهو ظ ولعله لا تعلق

ارادة كل منهما بوجود ما تعلق به ارادة الآخر بل انما يتعلق ارادة احدهما بوجود بعض
من اجزاء العالم مغاير لما تعلق به ارادة الآخر فلا يلزم اجتماع المؤثرين التامين على
معلول واحد ولا عجز احدهما ولا عدم كونهما خالقا مطلقا نعم لو تعلق ارادة كل منهما
بوجود العالم بتمامه كان كافيا ويلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد لكن
لا يتعلق ارادة كليهما بوجود العالم بتمامه فلا يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد بالفعل اصلا وان قيل يجوز ان يتعلق ارادة كليهما بوجود العالم بتمامه عاد
المنع بعينه فتامل فالاولى ان يوجه الدليل بما اقول وهو انه لا يخلو من ان يكون قدرة
كل واحد منهما وتعلق ارادته كافيا في وجود العالم او لا شيء منهما بكاف او احدهما كاف
فقط فعلى الثاني والثالث يلزم عجزهما او عجز احدهما او عدم كونه خالقا وعلى الاول
يلزم استناد العالم الى ما لا يتوقف عليه وجوده بخصوصه والحق ان المعلول لا يستند
الا الى ما يتوقف عليه بخصوصه اذ لو امكن كون احد الامرين او الامور كافيا في
وجوده كان العلة بالحقيقة هو القدر المشترك فيلزم ان يكون الواحد بالعموم علة للواحد
بالعدد وهو ممتنع تم وقد صرح المحقق الدواني بذلك في حواشيه على التجريد فتدبر
لكن ههنا موضع نظر دقيق ينبغي ان لا يندفع بما عبرناه من التوجيه وهو ان يقال
انا نختار ان قدرة كل منهما وارادته غير كافية في وجود هذا العالم بعينه وبخصوصه
بل قدرة واحد منهما وارادته كافية فيه ولا يلزم عجز الآخر الا اذا لم يكن الآخر قادرا
على ايجاد مثل هذا العالم ايضا فان كون احد القادرين قادرا على ايجاد عين
اثر الآخر المعلوم ممتنع ولا يلزم من عدم القدرة على المحال عجز اصلا وقطعا
كما لا يخفى على اولى النهى ولا يلزم من استحالة كون احدهما قادرا على فعل الآخر استحالة
كون احدهما قادرا على مثل فعل الآخر فيجوز ان يكون احدهما قادرا على مثل
فعل الآخر لا على عينه ولا يستلزم ذلك اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد شخصي بل انما يلزم جواز اجتماعهما على معلول واحد نوعي ولا محذور فيه
على ما هو المشهور والحاصل انه لو كان هذا العالم بعينه اثر الواحد منهما ويكون الآخر

قادرا على ايجاد مثله لا عينه او يكون بعض اجزاء العالم اثر الواحد منهما وبعض آخر
من اجزائه اثر الواحد الآخر منهما ويكون كل منهما قادرا على مثل ما قدر عليه الآخر
لا على عينه لا يلزم عجز احدهما اذ لا عجز في عدم القدرة على المحال ولا اجتماع المؤثرين
التامين على معلول واحد شخصي وهو ظاهر فان قيل على التقدير الاول لم يكن
احدهما الها للعالم اذ المراد بالاله هو الخالق للعالم والمطلوب ههنا نفي تعدد الاله
الخالق للعالم لا نفي تعدد الواجب بالذات ويلزم منه على هذا التقدير ذلك قلنا
يجوز وقوع الاحتمال الثاني ولا يلزم عجز احدهما ولا اجتماع المؤثرين التامين
على معلول واحد شخصي ولا عدم كون احدهما الها خالقا كما لا يخفى هذا او نقول
على ما قررناه من التوجيه ايضا ان قدرة كل منهما وتعلق ارادته غير كافية
في وجود ما تعلق به ارادة الآخر بعينه وبخصوصه فلا يلزم استناد المعلول الى
ما لا يتوقف عليه بخصوصه ولا عجز احدهما الا اذا لم يكن الآخر قادرا على مثل
ما اوجده الآخر وهو مم فان عدم القدرة على المحال ليس عجزا ويحتمل استحالة
كون احد القادرين قادرا على عين فعل الآخر كما ذهب اليه بعضهم بل هو الحق
الحقيق بالتصديق فان التحقيق كما مر ان المعلول لا يستند الا الى ما يتوقف عليه
بخصوصه والا يلزم كون الواحد بالعموم علة للواحد بالعدد وهو ممتنع وانت قد
حققت في موضعه ان التشخص انما هو نشأة الوجود ولا ريب ان نشأة
وجود الصادر من أ مثلا مغاير لنشأة وجود الصادر من ب وان فرض
اتحاد الصادرين في تمام الحقيقة وفي جميع المشخصات المشهورة فلا يتصور
ان يكون الصادر عن أ بعينه صادرا عن ب اصلا فان قيل بناء على ما ذكرت
يجوز اجتماع المثلين في محل واحد بعلتين فاعليتين وهو خلاف ما اتفق عليه
القوم بل خلاف الحق ايضا قلت العلة الفاعلية في الامثال واحدة بحسب
نوعها فلا بد في تعدد المثلين من تعدد المحل اذ لا يتصور فيها تعدد العلة الفاعلية
فتامل وانت تعلم انه بما ذكرناه ينهدم بنيان الدليل المشهور بالتمانع من راسه

ویظهر ازلا یکاد یتم بوجه من الوجوه قطعا فالاصوب ان نفسر الآیة الکریمة
بما هو قریب مما مر وهو ان یقال لو تعدد الآله الخالق الصانع للعالم لفسد العالم
وخرج عن النظام الذی هو علیه وبطل الارتباط الذی بین اجزاء العالم واختل انتظامه
ذوات فیها فلم تکن بینها هذا الانتظام والاتساق ولم یحصل ذلک الارتباط والاتساق
ولم یوجد هذا الصلاح الوحدانی والایتلاف الطبیعی بل لو حد الوضع منتشرا
والصنع متبددا والروس متکثرة وتختل الارتباط والاتساق
والسیاسة ... التی بین اجزائه
ونفی النظام الواحد والانتظام
ولا ایتلاف الطبیعی الواقع فیما بینها کما
یشهد به الفطرة السلیمة ویحکم علیه الفطنة الصحیحة
القویمة قال بعضهم بالفارسیة باز عقلا که در

فان قیل اذا کان کل من الالهین قادرا علی کل ما یقدر علیه الآخر فاختصاص احدهما بالایجاد [illegible] ترجیح بلا مرجح [illegible] بعض المقدورات دون بعض [illegible]

کون کرده بوحدانیه که چون جمله ذره سفر کردند طرقی سفر ایشان ان بعد که
چشم نهاد عالم را دیدند که یک مدبر می رود و از نهاد خویش می گردد مثلا خورشید
که به وماه که به دو افزاید و روز و شب بر یک تدبیر می روند و خلقه حیوانات
بر یک نهاد است و منافع آسمان با منافع زمین متصلست قال الله تعالی
ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت نمی بینی ای شنیده در آفرینش خداوند بخشنده
جمله ذره هیچ خلل و عدم مناسبت و ملایمت و کاینات در گشت یک نظم دارد
و چشمه یک سلسله است و هر چند با جزاء متعدد و متفرق است در تعلق بعضی ببعضی
و حاجت بعضی ببعضی یک روی دارد و یک مزه دارد در رشته ایشان را
که مدبر عالم جمله ذره حکمت هر کاری که مدبر وی بیش از یکی باشد در ان کار
اختلاف افتد و خلل بان کار راه یابد و چشمه مدبر یکی بود ان کار منتسق و منتظم
بود و قران کریم باین معنی اشاره فرموده قال عز من قایل لو کان فیهما الهة

الا الله قال عز من قایل

٤٥٢

الا الله لفسدتا سبحان رب العرش عما یصفون وقال عز من قایل سنریهم
آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق وقال بعض المحققین بعد ما ذکر
لوازم اختلاف حرکة الشمس طولا وعرضا وعمقا وما یترتب علیها من المصالح الا
ای برادر اگر فهم این معنی که گفتیم ترا میسر شود بدانکه زمین و آسمان بمنزله
یک خانه است بهم داده و کل جهان بمنزله یک جزء است مشتبک بیکدیگر و همه بهم
متعلق چشمه آدمی واحد که بعضی از و سر است و بعضی تن و راه از سر مین مفتوح
و مدد از سر بتن واصل کما قال سبحانه یعلم ما یلج فی الارض وما یخرج منها
وما ینزل من السماء وما یعرج فیها ای برادر این شناخت ترا و هر کس که این شناخت
باید مضطرب نزدیک تو از صانع واحد حکیم که این کثرت را نظام واحد بخشیده
و هر خبر که جای خود به اشته مگر انکس که مزاج فطرتش اعلی گشته باشد و ذلک شده
کالذی استهوته الشیاطین فی الارض حیران له وقال المحقق الدوانی فی
بعض رسایله اگر کسی دیده تبصر و اعتبار بگشاید و گرد سراپای عالم بر آید
از منتهی آن که عالم روحانیاتست تا منتهی که عالم جسمانیاتست همه را یک
سلسله مشتبک منتظم بیند بعضی در بعضی فرو رفته و هر یک بتالی خود مرتبط
بلکه همه بهم مرتبط چنانچه پندار یک خانه است بر اصحاب بصیرة ناقده مخفی
نیست که مثل این ارتباط و التیام جز بوحدت صانع صورت انتظام نپذیرد
صنایع بار چنانچه از ملاحظه صنایع صانع متعدد بر هوش متبصر این معنی منکشف گردد
که با وجود انکه بتحقیق موجد همه یکیست چه نزد محققان اهل دانش و بینش
مقرر است که موثر حقیقی در همه اشیا خود واحد نیست بواسطه انکه مصدر
صوری مختلفست نسبی منافرة و مناکره میان مصنوعات ایشان ظاهر
میگردد و از ملاحظه این معنی و احوات ان متفطن هوشمند را معلوم گردد که
این چنین وحدت و انتظام که در اجزاء عالم واقع است جز بوحدة صانع آن نتواند
بود چنانچه مضمون کریمه لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا مبنی از انست

ونظرا ذ اهل اعتبار را ادنی تنبیهی کافیست که ان فی خلق السموات والارض واختلاف اللیل
والنهار لآیات لاولی الالباب واز ینجاست که بعضی از اصحاب نفوس مشرقه
گویند کذبت الثنویة وایم الله لو کان اله آخر فاین آثار صنعه ابی النظام تحسین
فکیف لا یاتی الیهین اشهر وشاهد الکتب معنی الآیة الکریمة انه لو کان فیهما آلهة
الا الله فتعدد الآلهة المؤثر فیهما لفسدتا ای خرجتا عن هذا النظام الوحید
وتلک الارتباط والائتلاف الطبیعی واختل انتظامهما وبطل اتساقهما ولا یتوهم
انه اقناعی بل الفطرة السلیمة تشهد بان الامور المرتبطة المتسقة المنتظمة المترتبة
علی تعانقها وارتباطها وانتظامها فواید بوجه کانها امر واحد لا یکون الا فعلا
لفاعل واحد قال ابو الحسین العامری فی بعض رسایله ثم قالوا لولا ارتباط
بعض الموجودات بالبعض علی الوصف الحقیقی والنظم الحکمی لما دلت الجبلة
علی ان مبدعها واحد محض فمما ارتباطها اذا قربه الشبه من حال التوربن
المضموم دین للعقدان ویمسکه فی ترکیب المزاریع اشهر فتبین وظهر ان الصانع
للعالم ومبدعه لغایته ببدایة المخلوقات واوجد الموجودات المتکثرة مع
تخالفها وتباینها علی وجه ونحوه تشهد کل فطرة سلیمة علی وحدة صانعها ومکونها
ومبدعها ومدبرها ففی کل شیء له آیة تدل علی انه واحد فالعالم کله احلی حجة
للعقل علی وجود الصانع ووحدته وادراک هذا المعنی مرکوز فی الجبلات
وهو الذی یضطرهم الی دعاء الله فی مواقع الحاجات والضرورات فانکار
المنکرین وجحود الجاحدین من الملحدین والمشرکین انما هو من خذلان رب
العالمین نعوذ بالله من خذلان الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا
وهب لنا من لدنک رحمة انک انت الوهاب وصلی علی محمد وآله الهادین
للحق والصواب والمزیل للزیغ والارتیاب
فی کل باب هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه
الرسالة والی الله الرجوع فی البدایة
والنهایة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال ابو نصر الفارابي المبادي التي بها قوام الاجسام والاعراض التي لها ستة
اصناف ست مراتب عظمى كل مرتبة منها تحوز صنفا منها السبب الاول في المرتبة الاولى الاسباب
الثواني في المرتبة الثانية العقل الفعال في المرتبة الثالثة النفس في المرتبة الرابعة الصورة في المرتبة الخامسة المادة في المرتبة السادسة
فما في المرتبة الاولى منها لا يمكن ان يكون كثيرا بل واحدا فردا فقط واما ما في
كل واحدة من ساير المراتب فهو كثير وثلثة منها ليست هي اجساما ولا هي
في اجسام وهي السبب الاول والثواني والعقل الفعال وثلثة هي في اجسام وليست
ذواتها اجساما وهي النفس والصورة والمادة والاجسام ستة اجناس الجسم السماوي
والحيوان الناطق والحيوان الغير الناطق والنبات والجسم المعدني والاسطقسات الاربع
والجملة المجتمعة من هذه الاجناس الستة من الاجسام هي العالم فالاول هو الذي ينبغي
ان يعتقد فيه انه لا اله وهو السبب القريب لوجود الثواني ولوجود العقل الفعال
والثواني هي اسباب وجود الاجسام السماوية وعنها حصلت جواهر هذه الاجسام
وكل واحد من الثواني يلزم عنه وجود واحد من الاجسام السماوية فاعلى الثواني رتبة
يلزم عنه وجود السماء الاول وادناها يلزم عنه وجود الكرة التي فيها القمر والمتوسطات
التي فيما بينهما يلزم عن واحد واحد منها وجود واحد واحد من الافلاك التي بين هذين
الفلكين وعدد الثواني على عدد الاجسام والثواني هي التي ينبغي ان يقال فيها
الروحانيون والملائكة واشباه ذلك والعقل الفعال فعله العناية بالحيوان
الناطق والتماس تبليغه اقصى مراتب الكمال الذي للانسان ان يبلغه وهو
السعادة القصوى وذلك ان يصير الانسان في مرتبة العقل الفعال وانما
يكون ذلك بان يحصل مفارقا للاجسام غير محتاج في قوامه الى شيء اخر مما هو دونه
من جسم او مادة او عرض وان يبقى على ذلك الكمال دايما والعقل الفعال

ذاته واحدة ايضا ولكن رتبته تحوز ايضا ما تخلص من الحيوان الناطق وفاز بالسعادة
والعقل الفعال هو الذي ينبغي ان يقال انه الروح الامين وروح القدس
ويسمى باشباه هذين من الاسماء ورتبته يسمى الملكوت واشباه ذلك من الاسماء
والتي في مرتبة النفس من المبادي كثيرة منها انفس الاجسام السماوية ومنها انفس
الحيوان الناطق ومنها انفس الحيوان الغير الناطق والتي للحيوان الناطق
هي القوة الناطقة والقوة النزاعية والقوة المتخيلة والقوة الحاسة فالقوة
الناطقة هي التي بها يحوز الانسان العلوم والصناعات وبها يميز بين الجميل
والقبيح من الافعال والاخلاق وبها يروي فيما ينبغي ان يفعل او لا يفعل
ويدرك بها مع هذه النافع والضار والملذ والموذي والناطقة منها نظرية
ومنها عملية منها مهنية ومنها مروية فالنظرية هي التي بها يحوز الانسان علم ما ليس
شانه ان يعمله انسان اصلا والعملية هي التي بها يعرف ما شانه ان يعمله الانسان
بارادته والمهنية منها هي التي بها تحاز الصناعات والمهن والمروية هي التي
يكون بها ما خذ الفكر والروية في شيء شيء مما ينبغي ان يعمل او لا يعمل والنزوعية هي التي
بها يكون النزاع الانساني بان يطلب الشيء او يهرب منه ويشتاقه او يكرهه ويوثره
او يتجنبه وبها يكون البغضة والمحبة والصداقة والعداوة والخوف والامن والغضب
والرضا والشهوة والرحمة وساير عوارض النفس والمتخيلة هي التي تحفظ رسوم
المحسوسات بعد غيبتها عن الحس وتركب بعضها الى بعض وتفصل بعضها عن بعض
في اليقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب ولها مع
ذلك ادراك النافع والضار واللذيذ والموذي دون الجميل والقبيح من الافعال
والاخلاق والحاسة بين امرها وهي التي يدرك المحسوسات بالحواس الخمس المعروفة
عند الجميع ويدرك الملذ والموذي ولا يميز الضار والنافع ولا الجميل ولا القبيح
واما الحيوان غير الناطق فبعضه يوجد له الثلث القوى الباقية دون الناطقة
والقوة المتخيلة فيه تقوم مقام القوة الناطقة في الحيوان الناطق وبعضه يوجد له
القوة الحاسة والقوة النزوعية فقط واما انفس الاجسام السماوية فهي مباينة

لهذه الانفس في النوع متقومة عنها في جواهرها وبها تتجوهر الاجسام السماوية وعنها تتحرك
دورا وهي اشرف واكمل وافضل وجودا من انفس انواع الحيوان التي لدينا وذلك
انها لم تكن بالقوة اصلا ولا في وقت من الاوقات بل هي بالفعل دايما من قبل ان
معقولاتها لم تزل حاصلة فيها منذ اول الامر وانها تعقل ما تعقله دايما واما انفسنا
نحن فانها تكون اولا بالقوة ثم تصير بالفعل وذلك انها تكون اولا هيئات قابلة
معدة لان تعقل المعقولات ثم من بعد ذلك تحصل لها المعقولات وتصير حينئذ
بالفعل وليس في الاجسام السماوية من الانفس لا الحاسة ولا المتخيلة بل انما لها النفس
التي تعقل فقط وهي مجانسة في ذلك بعض المجانسة للنفس الناطقة والتي تعقلها الانفس
السماوية هي المعقولات بجواهرها وتلك هي الجواهر المفارقة للمادة وكل نفس منها
تعقل الاول وتعقل ذاتها وتعقل من الثواني ذلك الذي اعطاها جوهرها واما جل
المعقولات التي تعقلها الانسان من الاشياء التي هي في مواد فليست تعقلها الانفس
السماوية لانها ارفع رتبة بجواهرها عن ان تعقل المعقولات التي هي دونها فالاول
تعقل ذاتها وان كانت ذاته بوجه ما هي الموجودات كلها فانه اذا عقل ذاتها
فقد عقل بوجه ما هي الموجودات كلها لان ساير الموجودات انما اقتبس كل واحد
منها الوجود عن وجوده والثواني وكل واحد منها تعقل ذاته وتعقل الاول واما العقل
الفعال فانه تعقل الاول والثواني كلها وتعقل ذاته وهو ايضا يجعل الاشياء
التي ليست بذواتها معقولات معقولات والمعقولات بذواتها هي الاشياء
المفارقة للاجسام والتي ليس قوامها في مادة اصلا وهذه هي المعقولات بجواهرها
فان جواهر هذه ان تعقل وتعقل فانها تعقل من جهة ما تعقل والمعقول منها
هو الذي تعقل وليس ساير المعقولات كذلك وذلك ان الحجارة والنبات مثلا
هي معقولة وليس ما تعقله منها هو ايضا تعقل والتي هي في اجسام او هي في اجسام
فليست هي بجواهرها معقولة ولا شي جوهره عقل بالفعل ولكن العقل الفعال
هو الذي يجعلها معقولات بالفعل ويجعل بعضها معقولات بالفعل ويجعل
بعضها عقلا بالفعل ويرفعها عن الطبيعة التي هي عليها من الوجود الى رتبة في الوجود ارفع
الى رتبة جار

مما يعطيه

مما يعطيه بالطبع القوة الناطقة التي بها الانسان انسان ليست هي في جوهرها
عقلا بالفعل ولم يعط بالطبع ان يكون عقلا بالفعل ولكن العقل الفعال يصيرها
عقلا بالفعل ويجعل ساير الاشياء معقولة بالفعل للقوة الناطقة فاذا حصلت
القوة الناطقة عقلا بالفعل صار ايضا ذلك العقل الذي هو الان بالفعل
شبيها بالاشياء المفارقة فيعقل ذاته التي هي بالفعل عقل وصار المعقول منه
هو الذي يعقل ويكون حينئذ جوهرا يعقل ان يكون معقولا من جهة ما يعقل فيكون العاقل
والمعقول والعقل فيه شيئا واحدا بعينه فبهذا يصير في رتبة العقل الفعال
وهذه الرتبة اذا بلغها الانسان كانت سعادته ومنزلة العقل الفعال من الانسان
منزلة الشمس من البصر فكما ان الشمس تعطي البصر الضوء فيصير البصر بالضوء الذي
استفاده من الشمس مبصرا بالفعل بعد ان كان مبصرا بالقوة وبذلك الضوء
يبصر الشمس نفسها التي هي السبب في انه مبصر بالفعل وبالضوء ايضا تصير الالوان
التي هي مرئية بالقوة مرئية بالفعل ويصير البصر الذي هو بالقوة بصرا بالفعل
كذلك العقل الفعال يفيد الانسان شيئا ما يرسمه في قوته الناطقة ومنزلة ذلك الشي
من النفس الناطقة منزلة الضوء من البصر فبذلك الشي تعقل النفس الناطقة
العقل الفعال وبه تصير الاشياء التي هي معقولة بالقوة معقولة بالفعل وبه يصير
الانسان الذي هو عقل بالقوة عقلا بالفعل والكمال الى ان يصير في قريب
من رتبة العقل الفعال فيصير عقلا بذاته بعد ان لم يكن كذلك ومعقولا
بذاته بعد ان لم يكن كذلك والهيا بعد ان كان هيولانيا فهذا هو فعل العقل
الفعال ولهذا سمي العقل الفعال والصورة هي في الجوهر الجسماني مثل شكل
السرير في السرير والمادة مثل خشب السرير فالصورة هي التي بها يصير الجوهر
المتجسم جوهرا بالفعل والمادة هي التي بها يكون جوهرا بالقوة فان السرير
هو سرير بالقوة من جهة ما هو خشب ويصير سريرا بالفعل متى حصل شكله
في الخشب والصورة قوامها بالمادة والمادة موضوعة لحمل الصور فان الصور

ليس لها قوام بذواتها وهي محتاجة الى ان تكون موجودة في موضوع وموضوعها المادة
والمادة انما وجدت لاجل الصور ولو كان الغرض الاول انما كان وجود الصور
ولما لم يكن لها قوام الا في موضوع ما جعلت المادة موضوعة لتحمل الصور فلذلك
متى لم توجد الصور كان وجود المادة باطلا وليس في الموجودات الطبيعية
شيا باطلا فلذلك لا يمكن ان توجد المادة الاولى خلوا عن صورة ما فالمادة
مبدا او سبب على طريق الموضوع لحمل الصورة فقط وليست فاعلة ولا غاية ولا لها
وجود وحدها بغير صورة والمادة والصورة كل واحد منهما يسمى بالطبيعة الا ان
احراهما بهذا الاسم هي الصورة مثال ذلك البصر فانه جوهر وجسم العين مادته
والقوة التي بها تبصر هي صورته وباجتماعهما يكون البصر بصرا بالفعل وكذلك
ساير الاجسام الطبيعية واما الانفس فانها ما دامت لم تستكمل ولم تفعل
افعالها وكانت قوى وهيئات فقط معدة لان تقبل رسوم الاشيا
مثل البصر قبل ان يبصر وقبل ان يحصل فيه رسم المبصر والمتخيلة قبل ان تحصل
فيها رسوم المتخيلات والناطقة قبل ان تحصل فيها رسوم المعقولات
تكون صورا فاذا حصلت فيها الرسوم بالفعل اعني رسوم المحسوسات
في القوة الحاسة والمتخيلات في القوة المتخيلة ورسوم المعقولات في القوة
الناطقة باينت الصورة وان كانت هذه الرسوم الحاصلة في القوى
المتقدمة شبيهة بالصور في المواد وليست تسمى هذه صورا الا على طريق
التشبيه وابعدها من الصور رسوم المعقولات الحاصلة في القوة الناطقة
فانها تكاد ان تكون مفارقة للمادة ويكون وجودها في القوة الناطقة بعيد
الشبه جدا لوجود الصورة في المادة فاما اذا حصل العقل بالفعل تشبيهها
بالعقل الفعال فحينئذ لا يكون العقل صورة ولا شبيها بالصورة وعلى ان قوما
يسمون الجواهر الغير المجسمة كلها صورا ايضا باشتراك الاسم ويجعلون
الصور منها ما هي مفارقة للمادة غير محتاجة اليها ومنها ما هي غير مفارقة

للمادة

[illegible]

[illegible]

للمادة التي ذكرناها وهذه القسمة قسمة الاسم المشترك والصور المحتاجة الى المادة
هي على مراتب فادناها مرتبة هي صور الاسطقسات الاربع وهي اربع في اربع مواد
والمواد الاربع نوعها واحد بعينه فان التي هي مادة للنار هي بعينها يمكن ان تجعل
مادة للهوا ولساير الاسطقسات وباقي الصورة هي صور الاجسام الحادثة عن اختلاط
الاسطقسات وامتزاجها وبعضها ارفع من بعض فان صور الاجسام المعدنية ارفع
مرتبة من صور الاسطقسات وصور النبات على تفاضلها ارفع مرتبة من
صور الاجسام المعدنية وصور انواع الحيوان غير الناطق على تفاضلها ارفع
من صور الاجسام المعدنية وصور انواع الحيوان غير الناطق على تفاضلها ارفع
من صور النبات ثم صور الحيوان الناطق وهي الهيئات الطبيعية التي له
بما هو ناطق ارفع من صور الحيوان غير الناطق والصورة والمادة الاولى
هما انقص هذه المبادي وجودا وذلك ان كل واحد منهما مفتقر في وجوده
وقوامه الى الاخر فان الصورة لا يمكن ان يكون لها قوام الا في المادة والمادة
فهي بجوهرها وطبيعتها موجودة لاجل الصورة وانتهاها ان تحمل الصورة
فمتى لم تكن الصورة موجودة لم تكن المادة موجودة اذ كانت هذه المادة
ليست متخصصة لا صورة لها في ذاتها اصلا فلذلك يكون وجودها خلوا من الصورة
وجودا باطلا ولا يمكن ان يوجد في الامور الطبيعية شيا باطلا اصلا ولذلك
متى لم تكن المادة موجودة لم تكن الصورة موجودة من جهة ان الصورة تحتاج
في قوامها ثم لكل واحد نقص يخصه وكمال يخصه ليس هو للاخر فان الصورة
بها يكون اكمل وجودي الجسم وهو وجوده بالفعل والمادة يكون بها انقص وجودي
الجسم وهو وجوده بالقوة والصورة توجد لا لان توجد بها المادة ولا لانها
خلقت لاجل المادة والمادة موجودة لاجل الصورة اعني ليكون قوام الصورة
بها فبهذا تفضل الصورة المادة والمادة تفضل الصورة بانها لا تحتاج
في وجودها الى ان تكون في موضوع والصورة تحتاج الى ذلك والمادة لا ضد لها
ولا عدم يقابلها والصورة لها عدم او ضد وما له عدم او ضد فليس يمكن

ان يكون دائم الوجود والصور تشبه الاعراض اذ كان قوام الصور في موضوع وقوام
الاعراض ايضا في موضوع وتفارق الصور الاعراض بان موضوعات الاعراض
لم تجعل لاجل وجود الاعراض ولا لتحمل الاعراض واما موضوعات الصور وهي المواد
فانما جعلت لتحمل الصور والمادة موضوعة لصور متضادة وهي قابلة للصورة
ولضد تلك الصورة او عدمها فتنتقل من صورة الى صورة دائما بلا فتور
وليست بصورة اولى منها بضدها بل قبولها للمتضادات على السواء واما الجواهر
غير الجسمانية فليس يلحقها من شي النقص الذي يلحق الصورة والمادة فان كل
واحد منها قوامه لا في موضوع ووجود كل واحد منها لا لاجل غيره على طريق
المادة لا على انه مادة ولا على انه آلة لغيره ولا على طريق الخدمة لغيره ولا به حاجة
الى ان يزيد وجوده باستفادة في المستقبل بفعله في غيره او بفعل غيره فيه
فانه ايضا لا ضد لشي منها ولا عدم يقابله وهذه اولى ان يكون جواهر من الصورة
والمادة والثواني والعقل الفعال دون الاول وان كان ليس يلحقها
هذه الوجوه من النقص فانها ليس تعرى من نقص ايضا غير هذه وذلك
ان جواهرها مستفادة عن غيرها ووجودها تابع لوجود غيرها وجواهرها
لم تبلغ من الكمال الى حيث تكتفي بانفسها عن ان تستفيد الوجود عن غيرها
بل وجودها فائض عليها عما هو اكمل وجودا منها وهذا النقص يعم كل موجود
سوى الاول ومع ذلك فان الثواني والعقل الفعال ليس واحد منها
يكتفي في ان يحصل له بها الوجود وزينته ولا الغبطة والالتذاذ والجمال
بان يعقل ذاته وحده لكن يحتاج في ذلك الى ان يعقل مع ذاته
ذات موجود آخر اكمل منه وابهى فاذن في ذات كل واحد منها من هذا الوجه كثرة ما
اذ كان ما يعقل شيئا ما فان ذاته من وجه يصير ذلك الشي على ان لها مع
ذلك ذاتا تخصها وكان فضيلة ذاته لا تتم الا بتعاون كثرة ما فلذلك
صارت الكثرة فيما يتجوهر له الشي نقصا في وجود ذلك الشي الا ان هذه ليس
في طباعها ان يكون لها بها الوجود وجمالها وزينتها بان تعقل ما هو دونها

في الوجود

في الوجود وما يوجد عن كل واحد منها او ما يتبع وجود كل واحد من الموجودات
فليس شي منها تقترن به او يحل فيه ولا ايضا ذاته متقومة في ان يوجد عنه غيره
الى آلة او حال اخرى سوى ذاته وجوهره بل ذاته كافية بانفرادها
على ان تستعين في ايجاد غيره بآلة او بحال ما غير جوهره واما الانفس التي
في الاجسام السماوية فانها بريئة من انحاء النقص التي في الصورة وفي المادة
الا انها في موضوعات وهي تشبه الصور من هذه الجهة غير ان موضوعاتها
ليست مواد بل كل واحدة منها مخصوصة بموضوع لا يمكن ان يكون ذلك موضوعا
لشي آخر غيرها فتفارق الصورة من هذه الجهة ويوجد لها من انحاء النقص
جميع ما يوجد للثواني ويزيد عليها في النقص ان الكثرة التي بها تجوهرها
ازيد مما يتجوهر به الثواني بانها انما يحصل لها الجمال والغبطة بان تعقل
ذاتها وتعقل الثواني وتعقل الاول ثم مع ذلك يتبع وجودها الذي
به تجوهرها ان يوجد وجود آخر خارجة عن جواهرها وايضا فانها لا تكتفي
في ان يصير عنها وجود الى غيرها عن غير آلة ومن غير حال اخرى يكون
وهي متقومة في الامرين جميعا الى اشياء اخر خارجة عن ذواتها اعني بالامرين
قوامها وان تعطي غيرها الوجود والثواني بريئة من كل ما خرج عن ذاتها
وذلك في الامرين جميعا غير انها ليست مستغنية في بهائها وجمالها بان تعقل
ما دونها من الموجودات ولا بان يكون وجودها مقصورا على ان يفيض منه
وجود الى غيره واما الانفس التي في الحيوان فان الحاسة والمتخيلة
اذا استكملت بما يحصل فيها من رسوم الاشياء المحسوسة والمتخيلة
صار فيها شبه ما بالاشياء المفارقة الا ان كمال وجوده ومصيره بالفعل
وبهاءه وزينته وجماله انما يستفيده بان يعقل ليس الاشياء التي فوقه
في الرتبة فقط بل وبان يعقل الاشياء التي هي دونه في الرتبة ويعظم
الكثرة فيما يتجوهر به جدا ويكون ايضا وجوده مقصورا عليه وحده

غير فايض الى ما سواه ومن ما يصير مفارقا مفارقة تامة لجميع اجزاء النفس سوى
وانما وجوده ما يكون مفارقا للنزوعية والمتخيلة والحاسة فانه يعطي من سواه الوجود
ولا يشبه ان يكون ما يحصل عنه لغيره انما هو لتزيد بما يفعل عن ذلك وجودا اكمل
فاذا فارقته الا انه لم يمكن ان يكمل منه فعل غيره وهي مستفيد اعطا وجوده
لانه يشبه ان لا يكون في جوهره ان يتحصل منه وجود الى غيره بل بجميعه من الوجوه
ان يبقى بجوهره محفوظ الوجود دايما او يكون من الاسباب سببا غائيا انه
غاية لا علة انه فاعل واما الاول فليس فيه نقص اصلا ولا بوجه من الوجوه
ولا يمكن ان يكون وجود اكمل وافضل من وجوده ولا يمكن ان يكون وجود اقدم
منه ولا في مثل رتبة وجوده لم يتوقف عليه فلذلك لا يمكن ان يكون استفاد
وجوده عن شيء اخر غيره اقدم منه وهو من ان يكون استفاد ذلك عما هو انقص
منه ابعد ولذلك هو ايضا مباين بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة ولا يمكن
ان يكون ذلك الوجود الذي هو له لاكثر من واحد لان كل ما وجوده هذا الوجود
لا يمكن ان يكون بينه وبين اخر له ايضا هذا الوجود نفسه مباينة اصلا لانه
ان كانت بينهما مباينة كان الذي تباينا به شيئا اخر غير ما اشتركا فيه
فيكون الشيء الذي به باين كل واحد منهما الاخر جزءا مما قوام وجودهما به فيكون
وجود كل واحد منهما منقسما بالقول فيكون كل واحد من جزئيه سببا لقوام
ذاته فلا يكون اولا بل يكون هناك موجود اقدم منه به قوامه وذلك محال فيه
اذ هو اول وما لا يمكن ان يكونا كثيرة لا اثنين ولا اكثر وايضا ان امكن ان
يكون شيء غيره له هذا الوجود بعينه امكن ان يكون وجود خارجا عن وجوده
لم يتوفر عليه وفي مثل رتبته فاذن وجوده دون وجود ما يجتمع له الوجودان معا
فوجوده اذن وجود فيه نقص لان التام هو ما لا يوجد خارجا عنه شيء يمكن
ان يكون له فاذن وجوده لا يمكن ان يكون خارجا عن ذاته لشيء ما اصلا ولذلك
لا يمكن ان يكون له ضد اصلا وذلك ان وجود ضد الشيء هو في مثل رتبته

وجوده ولا يمكن ان يكون في مثل رتبة وجوده اصلا لم يتوفر عليه والا كان وجوده
وجودا ناقصا وايضا فان كل ما له ضد فان كمال وجوده هو بعدم ضده وذلك
ان وجود الشيء الذي له ضد انما يكون مع وجود ضده بان يحفظ باشياء
من خارج وباشياء خارجة عن ذاته وجوهره فانه ليس يكفي في جوهر احد
الضدين كفاية في ان يحفظ نفسه عن ضده فاذن ما يلزم ان يكون
للاول سبب ما اخر به وجوده فلذلك لا يمكن ان يكون في مرتبته بل يكون هو وحده
فردا فهو واحد من هذه الجهة وايضا فانه غير منقسم في ذاته بالقول واعني
انه لا ينقسم الى اشياء بها تجوهره وذلك انه لا يمكن ان يكون القول الذي
يشرح ذاته يدل كل جزء من اجزاء القول على جزء مما يتجوهر به فانه اذا كان
كذلك كانت الاجزاء التي بها تجوهره من اسباب وجوده على جهة ما يكون
المعاني التي يدل عليها اجزاء الحد اسبابا لوجود الشيء المحدود وعلى جهة
ما يكون المادة والصورة اسبابا لوجود ما يتقوم بها وذلك غير ممكن
فيه اذ كان اولا فاذا كان لا ينقسم هذا الانقسام فهو من ان ينقسم انقسام
الكم وساير انحاء الانقسام ابعد فهو ايضا واحد من هذه الجهة الاخرى ولذلك
لا يمكن ان يكون وجوده الذي به ينحاز عما سواه من الموجودات
غير الذي هو به في ذاته موجود فلذلك يكون انحيازه عما سواه بوحدة
هي ذاته فان احد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل
موجود عما سواه وهي التي بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود
الوجود الذي يخصه وهذا المعنى من معانيه يساوق للوجود والاول
ايضا بهذا الوجه واحد واحق من كل واحد سواه باسم الواحد ومعناه
ولانه لا مادة له ولا بوجه من الوجوه فانه بجوهره عقل لان المانع
للشيء من ان يكون عقلا وان يعقل بالفعل هو المادة وهو معقول من جهة
ما هو عقل فان الذي هويته عقل فلذلك هو معقول لذلك الذي هويته

عقل وليس يحتاج في ان يكون معقولا الى ذات اخرى خارجة عنه تعقله بل هو بنفسه يعقل ذاته
عاقلا وبان ذاته تعقله معقولا وكذلك ليس يحتاج في ان يكون عقلا وعاقلا بان يعقل ذاته
فان الذات التي تعقل هي التي تعقل وكذلك الحال في انه عالم فانه ليس يحتاج في ان يعلم الى
ذات يستفيد بعلمها الفضيلة خارجا عن ذاته ولا في ان يكون معلوما الى ذات اخرى تعلمه
بل هو مكتف بجوهره في ان يعلم ويعلم وليس علمه بذاته غير جوهره فانه يعلم ذاته معلوم
وانه علم ذات واحدة وجوهر واحد وكذلك في انه حكيم فان الحكمة هو ان يعقل افضل
الاشياء بافضل علم وبما يعقل من ذاته ويعلمها يعلم افضل الاشياء وبافضل علم والعلم
الافضل هو العلم التام الذي لا يزول لما هو دايم لا يزول فلذلك هو حكيم لا بحكمة
استفادها بعلم شيء اخر خارج عن ذاته بل في ذاته كفاية في ان يصير حكيما بان يعلمها
الى ذاته والجمال والبهاء والزينة في كل موجود هو ان يوجد وجوده الافضل ويبلغ
استكماله الاخير واذا كان الاول وجوده افضل الوجود فجماله اذن فايت لجمال
كل ذي جمال وكذلك زينته وبهاؤه وجماله لجوهره وذاته وذلك في نفسه وبما يعقله
من ذاته واذا كانت اللذة والفرح والسرور والغبطة انما يتبع ويحصل عن
اكثر بان يدرك الاجمل بالادراك الاتقن واذا كان هو الاجمل على الاطلاق
والابهى والازين وادراكه لذاته الادراك الاتقن والعلم الافضل فاللذة
التي يلتذ بها الاول لذة لا نفهم نحن كنهها ولا ندري مقدار عظمها الا بالقياس
والاضافة الى ما نجده نحن من اللذة عندما نظن انا ادركنا ما هو عندنا
اجمل وابهى ادراكا اتقن اما باحساس او تخيل او بعلم عقلي واذ نحن
عندها في الحال يحصل لنا من اللذة ما نظن انه فايت لكل لذة في العظم ونكون
نحن عند انفسنا مغبوطين بما نلنا من ذلك غاية الغبطة وما هو علمه وادراكه
للافضل والاجمل الى علمنا نحن وادراكنا الاجمل والابهى هو قياس سروره
ولذته واغتباطه بنفسه الى ما ينالنا نحن عند ذلك من اللذة والسرور
والاغتباط بانفسنا وان كان لا نسبة لادراكنا نحن الى ادراكه ولا لمعلومنا

الى

بلغ مقابلة

الى معلومه وان كانت له نسبة فهي نسبة ما يسيرة فاذن لا نسبة لالتذاذه وسروره
واغتباطه بنفسه الى ما لنا من ذلك او ان كانت له نسبة فهي يسيرة جدا فانه كيف
يكون نسبة ما هو جزء يسير الى مقداره غير متناه في الزمان وما هو انقص نقصانا كثيرا
الى ما هو في غاية الكمال واذا كان ما يلتذ بذاته اكثر ويسر به ويغتبط به اغتباطا
اعظم فهو يحب ذاته ويعشقها اكثر فبين ان الاول يعشق ذاته ضرورة ويحبها ويعجب
بها عشقا واعجابا بالنسبة الى عشقنا لما نلتذ به من فضيلة ذاتنا كنسبة فضيلته هو وكمال
ذاته الى فضيلتنا نحن وكمالنا الذي نعجب به من انفسنا والمحب منه هو المحبوب بعينه
والمعجب منه هو المعجب بعينه فهو المحبوب الاول والمعشوق الاول ومتى وجد للاول
الوجود الذي هو له لزم ضرورة ان يوجد عنه ساير الموجودات الطبيعية التي ليس
الى اختيار الانسان وجودها على ما هي عليه من الوجود الذي بعضه مشاهد بالحس وبعضه
معلوم بالبرهان ووجود ما يوجد عنه على جهة فيض وجوده لوجود شيء اخر وعلى ان
وجود غيره فايض عن وجوده فعلى هذه الجهة يكون وجود ما يوجد عنه ليس سببا له بوجه
من الوجوه ولا على انه غاية لوجوده ولا على انه يعطيه كمالا كما يكون ذلك في جل الاشياء
التي منا فانا معدون لان يكون عنا كثير من تلك الاشياء فيكون تلك الاشياء هي الغايات
التي لاجلها وجودنا وكثير من تلك الغايات يفيدنا كمالا لم يكن لنا فالاول ليس الغرض
من وجوده هو وجود ساير الاشياء فيكون تلك غايات لوجوده ويكون لوجوده
سبب اخر خارج عنه ولا ايضا باعطائه الوجود ينال كمالا اخر خارجا عما هو عليه
ولا كمال ذاته كما ينال ذلك من يجود بالمال او بشيء اخر فيستفيد بما يبذل من ذلك
لذة او كرامة او رياسة او شيئا غير ذلك من الخيرات والكمالات فيكون وجود
غيره سببا لخير حصول له ووجود لم يكن له وهذه الاشياء كلها محال ان يكون في الاول
لانه يسقط اوليته ويوجب تقدم غيره اقدم منه وسببا لوجوده بل انه موجود
لاجل ذاته ويلحق جوهره ويتبعه ان يوجد عنه غيره فهو في جوهره فلذلك وجوده الذي
به فاض الوجود الى غيره هو في جوهره ووجوده الذي به يحصل وجود غيره عنه ولا ينقسم
الى شيئين يكون باحدهما تجوهر ذاته وبالاخر حصول شيء اخر غيره ولا ايضا يحتاج في ان يفيض

عن وجوده وجود شيء آخر غير ذاته وغير جوهره كالمحتاج لكن وكثير من الموجودات
الفاعلة الى ذلك وليس وجوده بما يفيض عنه وجود غيره اكمل من وجوده الذي به
بجوهره فلذلك صار وجود ما يوجد عنه غير متاخر عنه بالزمان اصلا بل انما يتأخر عنه
بسائر انحاء التأخر والاسماء التي ينبغي ان يسمى بها هي الاسماء التي تدل على الموجودات
لدينا على الكمال وفضيلة الوجود من غير ان يدل شيء من تلك الاسماء منه هو
على الكمال المتعارف الذي جرت العادة ان يدل عليها بتلك الاسماء من الموجودات
التي لدينا بل على الكمال الذي يخصه هو في جوهره وايضا فان انواع الكمالات
التي جرت العادة ان يدل عليها باسماء الكثرة وكثيرة وليس ينبغي ان يظن ان
انواع كمالاته التي يدل عليها باسمائه الكثيرة انواع كثيرة ينقسم اليها ويتجوهر بجميعها
بل ينبغي ان يدل بتلك الاسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم اصلا
وايضا فمتى اتفق في اسم من تلك الاسماء ان كان يدل من بعض ما لدينا على فضيلة
وكمال خارج عن جوهره فينبغي ان يجعل ما يدل عليه ذلك الاسم من الاول كمالا
وفضيلة في جوهره مثل الجميل الذي يدل به في كثير من الموجودات على كمال في لون
او شكل او وضع لا في جوهر ذلك الشيء والاسماء التي تدل على الكمال والفضيلة في الاشياء
التي لدينا منها ما يدل على ما هو له في ذاته لا من حيث هو مضاف الى شيء آخر مثل الموجود
والواحد واشباه ذلك ومنها ما يدل على ما هو له بالاضافة الى شيء آخر خارج عنه
مثل العدل والجواد وهذه الاسماء اما فيما لدينا فانها تدل على فضيلة وكمال جزء ذاته
هو الاضافة التي له الى شيء آخر خارج عنه حتى تكون تلك الاضافة جزءا من جملة ما يدل
عليه ذلك الاسم وبان تكون تلك الفضيلة وذلك الكمال قوامه بما هو مضاف الى غيره
واما امثال هذه الاسماء متى نقلت وسمي بها الاول قصدا ان يدل بها على الاضافة
التي له الى غيره بما فاض منه من الوجود فينبغي ان لا تجعل الاضافة جزءا من كماله الذي
دل عليه بذلك الاسم ولا على ان ذلك الكمال قوامه بتلك الاضافة بل ينبغي ان
تجعل ذلك الاسم دالا على جوهره وكماله وتجعل الاضافة تابعة ولاحقة لذلك
الكمال وعلى ان قوام تلك الاضافة بجوهره وبذلك الكمال الذي له وتجعل الاضافة

[illegible]

تابعة ولاحقة اضطرارا لما جوهره ذلك الجوهر الذي ذكره والاسماء التي تشرك
الاول فيها غيره منها ما يعم جميع الموجودات ومنها ما يشترك بعض الموجودات وكثير من
الاسماء التي يشرك فيها غيره يتبين فيه ان ذلك الاسم يدل اولا على كماله هو ثم
ما نسب على غيره بحسب مرتبته من الاول في الوجود مثل اسم الموجود واسم الواحد
فان هذين انما يدلان اولا على ما تجوهر به الاول ثم يدلان على سائر الاشياء
من جهة انها متجوهرة عن عن الاول فانها مقتبسة عن الاول ومستفادة عنه
وكثير من الاسماء المشتركة التي تدل على جوهر الاول وعلى وجوده فانها اذا دلت
على غيره فانما يدل على ما تمثل فيه من الشبه في الوجود الاول باقدم الانحاء وانحائها
وتقال على غيره بالانحاء المتأخرة ولا يمتنع ان يكون تسميتنا الاول بهذه الاسماء متأخرة
في الزمان عن تسميتنا بها الغير فانه بين ان كثيرا منها انما تسميتنا الاول على
جهة النقل من غيره اليه وبعد ان سمينا بها غيره في زمان ما لان الاقدم بالطبع
وفي الوجود لا يمتنع ان يكون متأخرا في الزمان ولا يلحق ذلك الاقدم نقص فانه
لما كانت عندنا اسماء كثيرة تدل على كمالات مشهورة لدينا وكان كثير منها
انما نستعملها دلالة على تلك الكمالات من حيث هي كمالات لا من حيث هي
تلك الانواع من الكمالات كان من البين   لا كمال الافضل من اولى بذلك
الاسم ضرورة وكلما شعرنا بكمال في الموجودات اتم جعلناه احق بذلك
بالعلم ظ الاسم الى ان نرتقي بالتعلم الذي هو نهاية الكمال فجعله هو المسمى الاول بذلك
الاسم بالطبع ثم نجعل سائر الموجودات على مراتبها من ذلك الاسم احوال مراتبها من الاول
نحو ذلك مثل الموجود ومثل الواحد وبعضها يدل على نوع من الكمال دون نوع
فمن هذه الانواع ما هو في جوهر الاول بافضل الانحاء التي يكون عليها ذلك
النوع ومرفوعا في الوهم الى اعلى طبقات كمال ذلك النوع حتى لا يبقى وجه من
وجوه النقص اصلا وذلك مثل العلم والعقل والحكمة ففي امثال هذه يلزم ضرورة
ان يكون اولى واحق باسم ذلك النوع وما كان من انواع الكمالات يلحق به
نقص وخسة ما في الوجود ثم كان افراده عما يقترن به يزيل جوهره على التمام فانه

لا ينبغي ان يسمى باسم ذلك النوع من الكمال فاذا كان كذلك فهو احرى ان يسمى بالاسماء
التي يدل على خسة الوجود ابعد ثم من بعد الاول يوجد الثواني والعقل الفعال
والثواني على مراتب في الوجود غير ان كل واحد منها ايضا صنعة يتجوهر به ذاته
التي تخصه هو بعينه وجوده الذي تفيض عنه وجود شيء آخر وليس تحتاج بان يحصل
عنها شيء آخر غيرها الى اشياء خارجة عن ذواتها وهي كلها اقتبست الوجود عن الاول
وكل واحد منها يعقل الاول ويعقل ذاته وليس في واحد منها كفاية في ان
يكون مغبوطا عند ذاته بذاته وحدها بل انما يكون مغبوطا عند نفسه بان يعقل
الاول مع عقله لذاته وبحسب فضل الاول على فضل ذاته يكون افضل اغتباطه
بنفسه بان يعقل الاول على اغتباطه بنفسه بان يعقل ذاته وكذلك قياس التذاذه
بذاته بان يعقل الاول الى التذاذه بذاته بان يعقل ذاته بحسب زيادة فضيلة الاول
على فضيلة ذاته وكذلك اعجابه بذاته وعشقه لذاته فيكون المحبوب اولا والمعجب اولا
عند نفسه هو ما يعقله من الاول وثانيا ما يعقله من ذاته فالاول اذن بحسب
الاضافة الى هؤلاء ايضا هو المحبوب الاول والمعشوق الاول فهذه كلها
ان نفهم انفسها والكمال الذي في كل واحد منها والنقص الذي فيه وما
ينبغي ان يسمى به كل واحد منها سهل على هذا المثال وذلك بالقياس الى ما قيل
في الاول وهذه الثواني وفي كل واحد منها من اول الامر وجوده الذي له
على التمام ولم يبق له وجود يمكن ان يصير اليه في المستقبل فيسعى نحو غير ما اعطيه
من اول الامر فلذلك صارت هذه لا تتحرك ولا تسعى نحو شيء اصلا ولكن يفيض
من وجود كل واحد منها وجود سماء سماء فاولها يلزم عنه وجود السماء الاول
الى ان ينتهي الى السماء الاخيرة التي فيها القمر وجوهر كل واحد من السموات
مركب من شيئين من موضوع ومن نفس والنفس التي في كل واحد منها موجودة
في موضوعه وهي مع ذلك اجزاء النفس عقل بالفعل بانها تعقل ذاتها وتعقل
الثاني الذي عنه وجودها وتعقل الاول وجواهر الاجسام السماوية تنقسم
بما هي جواهر الى اشياء كثيرة وهي مراتب الموجودات في اول مراتب النقص

لاجل

لاجل حاجة الشيء الذي به تجوهر بالفعل الى موضوع ما فهي لذلك اخس الجواهر المركبة
من مادة ومن صورة ومع ذلك فانها غير مكتفية بجواهرها في ان يحصل عنها شيء
آخر غيرها وليس يبلغ من كمالها وفضيلتها الى ان يفيض عنها فعل في غيرها دون
ان يحصل لها وجود آخر خارج عن جواهرها وعن الاشياء التي بها تجوهرها والخارج
عما تجوهرت الشيء من الموجودات هو كم او كيف وغير ذلك من سائر المقولات
ولذلك صار كل واحد من الجواهر ذوات اعظام محدودة واشكال محدودة
وذوات كيفيات اخر محدودة وسائر ما يتبع به ضرورة من المقولات
غير انه انما صار له من كل ذلك افضلها ومع ذلك ان صار له المكان الذي
هو افضل الامكنة اذ كان يلزم ضرورة ان يكون لكل جسم محدود في مكان وهذه
الجواهر ايضا قد وفيت اكثر وجوداتها على التمام وبقي منها شيء يسير ليس من شأنه
ان يوفاها دفعة من اول الامر بل انما شأنها ان يوجد لها شيئا شيئا في المستقبل
دائما فهي لذلك تسعى نحوه لينالها وانما ينالها بدوام الحركة فلذلك تتحرك دائما
ولا ينقطع حركتها وانما تتحرك وتسعى الى احسن وجوداتها واما اشرف وجوداتها
وما هو اقرب الى الاشرف فقد وفيت من اول الامر وموضوع كل واحد
منها لا يمكن ان يكون قابلا لصورة اخرى غير الصورة التي حصلت له منذ اول
الامر ومع ذلك فليس لجواهرها اضداد واما الموجودات التي دون الاجسام
السماوية فانها في نهاية النقص وذلك انها لم تعط من اول الامر جميع ما يتجوهر
به على التمام بل انما اعطيت جواهرها التي لها بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل
اذ كانت انما اعطيت مادتها الاولى فقط ولذلك هي ابدا ساعية الى ما تتجوهر
به من الصورة والمادة الاولى هي بالقوة جميع الجواهر التي تحتها لكي تصير
بما هي جواهر بالقوة تتحرك الى ان تحصل جواهر بالفعل ثم يبلغ من
تأخرها وتخلفها وخساسة وجودها ان صارت لا يمكنها ان تنهض وتسعى
من تلقاء انفسها الى استكمالاتها الا بمحرك من خارج ومحركها من خارج هو
الجسم السماوي واجزاؤه ثم العقل الفعال فان شأنهما جميعا تكميل وجود جميع الاشياء

التي تحت الجسم السماوي والجسم السماوي فان جوهره وطبيعته وفعله ان يلزم عنه
اولا وجود المادة الاولى ثم من بعد ذلك يعطي المادة الاولى كلما في طبيعتها
وامكانها واستعدادها ان تعطى من الصور كائنة ما كانت والعقل الفعال
معد بطبيعته وجوهره ان ينظر في كل ما وطاه الجسم السماوي واعطاه فاي شيء منه
قبل بوجه ما التخلص من المادة ومفارقتها رام تخليصه من المادة ومن العدم
فيصير في اقرب مرتبة اليه وذلك ان يصير المعقولات التي هي بالقوة معقولات
بالفعل فيحصل من ذلك ان يصير العقل الذي كان بالقوة عقلا عقلا بالفعل وليس
يمكن ان يصير كذلك شيء سوى الانسان فهذه السعادة القصوى التي هي افضل ما يمكن
الانسان ان يبلغه من الكمال فمن هذين يكمل وجود الاشياء التي بقيت متاخرة
واحتيج الى اخراجها الى الوجود بالوجوه التي شانها ان تخرج الى الوجود بها
وبالوجوه التي شانها ان تدوم وجودها بها والاجسام السماوية كثيرة وهي
تتحرك باستدارة حول الارض اصنافا من الحركات كثيرة ويلحق جميعها
قوة السماء الاولى وهي واحدة فلذلك تتحرك كلها بحركة السماء الاولى ولها قوى
اخرى تتباين فيها وتختلف بها حركاتها فالقوة التي تشترك فيها جميع الجسم
السماوي يلزم عنها وجود المادة الاولى المشتركة لجميع ما تحت السماء ويلزم
عن الاشياء التي تتباين بها وجود الصور الكثيرة المختلفة في المادة الاولى
ثم يلحق الاجسام السماوية لاجل اختلاف اوضاع بعضها عن بعض ولاجل
اختلاف اوضاعها من الارض ان تقرب احيانا من الشيء وتبعد احيانا
وان تجتمع احيانا وتفترق احيانا وتظهر احيانا وتستتر احيانا ويعرض لها ان
تسرع احيانا وتبطئ احيانا وهذه متضادات ليست في جواهرها ولكن
اضافاتها بعضها الى بعض او في اضافاتها الى الارض او اضافاتها
الى الامرين جميعا وعن هذه المتضادات التي تلحق اضافاتها بالضرورة
تحدث المادة الاولى صورا متضادة وتحدث في الاجسام التي تحت
الجسم السماوي اعراض متضادة وتغاير متضادة فهذا هو السبب الاول

في المتضادات الموجودة في المادة الاولى وفي الاجسام التي تحت السماء وذلك
ان الاشياء المتضادة توجد في المادة اما عن اشياء متضادة واما عن شيء واحد
لا تضاد في ذاته وجوهره الا انه من المادة على احوال ونسب متضادة والاجسام
السماوية ليست متضادة في جواهرها ولكن نسبها من المادة الاولى نسب
متضادة وهي منها باحوال متضادة فالمادة الاولى والصور المتضادة
التي يلزم وجودها فيها هي التي بها يلتئم الاشياء الممكنة الوجود والموجودات الممكنة
هي الموجودات المتاخرة التي هي انقص وجودا وهي مختلطة من وجود ولا وجود
وذلك انه بين ما لا يمكن ان لا يوجد وبين ما لا يمكن ان يوجد اللذين هما
طرفان متباعدان جدا اشياء يصدق عليه نقيض كل واحد من هذين الطرفين
وهو ما يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد فهذا هو المختلط من وجود ولا وجود
وهو الموجود الذي تقابله العدم ويقترن به ايضا عدم فان العدم لا وجود
ما يمكن ان يوجد فلما كان الممكن وجوده هو احد نحوي الموجود والوجود الممكن
احد نحوي الوجود فان السبب الاول الذي وجوده في جوهره ليس انما فاض
بوجود ما لا يمكن ان لا يوجد فقط بل بوجود ما يمكن ان لا يوجد حتى لا يبقى شيء من
انحاء الوجود الا اعطاه ٥ والممكن ليس في نفس طبيعته ان يكون له وجود واحد
محصل بل هو يمكن ان يوجد كذا وان لا يوجد ويمكن ان يوجد شيئا وان يوجد
مقابله وحاله من الوجودين المتقابلين حال واحدة وليس بان يوجد الوجود
اولى من ان يوجد المقابل له والمقابل ههنا اما عدم واما ضد واما هما معا
فلذلك يلزم ان توجد الموجودات المتقابلات معا وانما يمكن ان يوجد الموجودان
المتقابلان على احد ثلثة اوجه اما في وقتين او وقت واحد من جهتين مختلفتين
او ان يكون شيئان يوجد كل واحد منهما وجودا متقابلا لوجود الاخر فالشيء الواحد
انما يمكن ان يوجد الوجودين المتقابلين بوجهين فقط اما في وقتين او من جهتين
مختلفتين والوجودات المتقابلة انما تكون بالصور المتضادة وحصول
الشيء على احد المتضادين هو وجوده على التحصيل والذي به يمكن ان يوجد

اذ الاعطاء هو افادة الوجود ٥

الوجودين المتضادين هو المادة فبالمادة يكون وجوده الذي له على غير تحصيل
وبالصورة يكون وجوده المحصل فله وجودان وجود تحصل الشي ما و وجود غير تحصل
لشي اخر فلذلك وجوده بحق مادته ان يكون مرة هذا ومرة ذاك وبحق صورته
ان يوجد هذا وحده دون مقابله فلذلك يلزم ضرورة ان يعطى الوجودين جميعا
وذلك بحسب حق هذا حينا وبحسب مقابله حينا والممكن على نحوين احدهما ما هو
ممكن ان يوجد شيئا ما وان لا يوجد ذلك الشي وهذا هو المادة والثاني ما هو
ممكن ان يوجد هو في ذاته وان لا يوجد وهذا هو المركب من المادة والصورة
والموجودات الممكنة على مراتب فادناها مرتبة ما لم يكن له وجود محصل ولا واحد
الضدين وتلك هي المادة الاولى والتي في المرتبة الثانية ما حصلت لها
وجودات بالاضداد التي تحصل في المادة الاولى وهي الاسطقسات
وهذه اذا حصلت موجودة بصور ما حصل لها بحصول صورها امكان
ان توجد وجودات اخر مقابلة ايضا فيصير مواد لصور اخر حتى اذا حصل
لها ايضا تلك الصور حدث لها بالصور الثواني امكان ان توجد ايضا
وجودات اخر مقابلة بصور متضادة اخر فيصير بتلك ايضا مواد لصور اخر
حتى اذا حصلت لها تلك ايضا حدث لها بتلك الصور امكان ان توجد
ايضا وجودات اخر مقابلة فيصير مواد لصور اخر ولا يزال هكذا الى
ان ينتهي الى صور لا يمكن ان يكون الموجودات المتحصلة بتلك الصور مواد
لصور اخر فيكون صور تلك الموجودات صور الكل صورة تقدمت
قبلها وهذه الاخيرة اشرف الموجودات الممكنة والمادة الاولى
اخس الموجودات الممكنة والمتوسطات بينها ايضا على مراتب وكل ما كان
اقرب الى المادة الاولى كان اخس وكل ما كان اقرب الى الصور كان
اشرف فالمادة الاولى وجودها هو ان يكون لغيرها ابدا وليس لها وجود
لاجل ذاتها اصلا فلذلك اذا لم يوجد ذلك الذي هي مفطورة لاجله
لم توجد هي ايضا ولهذا اذا لم يوجد صورة من هذه الصورة لم يوجد

هي ايضا

[Margin: ولا واحد من الضدين وتلك هي المادة]

[Margin: اخس — والمادة الاولى اخس الموجودات الممكنة]

هي ايضا فلذلك لا يمكن ان توجد المادة الاولى مفارقة لصورة ما في وقت
اصلا واما الموجودات التي صورتها صورة الصور فهي لاجل ذاتها
ابدا ولا يمكن ان يكون صورها مفطورة لاجل غيرها اعني ليتجوهر بها شي اخر
او يكون مواد لشي اخر واما المتوسطات فانها قد يكون مفطورة لاجل ذاتها
ويكون مفطورة لاجل غيرها ثم كل واحد منها له حق واستيهال بمادته واستيهال
بصورته والذي له بحق مادته هو ان يوجد شي اخر مقابلا للوجود الذي
هو له وما له بحق صورته وان يبقى على الوجود الذي له واذا كان
استيهالان متضادان فالعدل ان يوفى كل واحد منهما قسطه فيوجد مدة
ما ثم يتلف ويوجد شيا مضادا للوجود الاول ثم ذلك ايضا يبقى مدة
ثم يتلف ويوجد شي اخر مضادا للاول وذلك ابدا وايضا فان كل واحد
من هذه الموجودات المتضادة مادته مادة لمقابله فعند كل واحد
منها شي هو لغيره وعند غيره شي هو له اذ كانت مواده الاولى مشتركة
ويكون لكل واحد عند كل واحد من هذه الجهة حق ما فينبغي ان
يصير الى كل واحد من كل واحد والعدل في ذلك يعني وهو انه ينبغي
ان يوجد ما عند كل واحد لكل واحد فيتوفاه والموجودات الممكنة لما
لم يكن لها في انفسها كفاية في ان تسعى من تلقاء انفسها الى ما بقي عليها من تكميل
الموجودات اذ كانت انما اعطيت المادة الاولى فقط ولا اذا حصل
لها وجود كان فيها كفاية ان تحفظ وجودها من تلقاء انفسها ولا ايضا اذا
كان لها قسط وجود عند ضده امكنه من تلقاء نفسه ان يسعى لاستيفائه
لزم ضرورة ان يكون لكل واحد منها فاعل خارج يحركه وينهضه نحو الذي
له والى حافظ يحفظ عليه ما حصل له من الوجود والفاعل الاول الذي
يحركها نحو صورها ويحفظها عليها اذا حصلت لها هو الجسم السماني واجزاوه
ويفعل ذلك على وجوه منها ان يحرك بعضه وسطه ويغير اشيا منها الى
الصورة التي لها وجوده ومنها ان يعطي المادة قوة ينهض بها من تلقا

نفسه فيحرك نحو الصورة التي بها وجوده ومنها ان يعطي شيئا ما قوة يحرك
ذلك الشيء بتلك القوة شيئا اخر غيره الى الصورة التي بها وجود ذلك الاخر
ومنها ان يعطي شيئا ما قوة يعطي ذلك الشيء شيئا اخر قوة يحرك بها ذلك الاخر
مادة ما الى الصورة التي شأنها ان يوجد في المادة وفي هذا يكون قد حرك
المادة بتوسط شيئين وكذلك قد يكون تحريكه للمادة بتوسط ثلثة اشياء واكثر
على هذا الترتيب وكذلك يعطي ايضا كل واحد ما يحفظ به وجوده اما ان يجعل
مع صورته التي بها وجوده قوة اخرى واما ان يجعل ما يحفظ به وجوده
في جسم اخر خارج عنه فيحفظ وجوده بان يحفظ عليه ذلك الجسم الاخر
المجعول لهذا وذلك الاخر هو الخادم لهذا في حفظ وجوده عليه ويكون حفظ
وجوده عليه اما بجسم واحد واما بتعاون اجسام كثيرة معدة لان
يحفظ بها وجوده وكثير من الاجسام يقترن اليها مع ذلك قوى اخر يفعل
بها في المواد اشباهها بان يعطيها صورا شبيهة بالصور التي لها وهذه
المواد ربما صادفها الفاعل وفيها اضداد الصور التي يكون شأنها ان يفعل
ان يحرك فيحتاج عند ذلك الى قوة اخرى يزيل بها تلك الصور المضادة ولما
كان ايضا ليس يمتنع ان يكون غيره فيلتمس ابطاله كما يلتمس هو ابطال غيره
يلزم ان يكون فيه قوة اخرى تقاوم المضاد الذي يلتمس ابطال وجوده
الذي به يزيل وجود غيره ويسلخ صورته التي بها وجوده قد يكون قوة في
ذاته مقترنة الى صورته التي بها وجوده وربما كانت تلك القوة في جسم
اخر خارج عن ذاته فيكون ذلك اما آلة واما خادما له في ان يبرع المادة
المعدة له عن اضداد الجسم مثال ذلك الافاعي فان هذا النوع آلة للاسطقسات
او خادم لها في ان يشرع عن سائر الحيوان مواد الاسطقسات وكذلك القوة
التي بها يفعل في المواد شبيهه في النوع قد يكون مقترنة لصورته في جسم
واحد وقد يكون في جسم اخر خارج عن ذاته مثل المني للحيوان الذكر
فانه آلة له وهذه القوى هي ايضا صور في الاجسام التي لها هذه القوى

في امثال هذه الاشياء لغيرها اعني انها محفوظة لان يكون آلات او خادمة
لغيرها وهذه الالات واذا كانت مقترنة بالصور في جسم واحد كانت
الالات غير مفارقة واذا كانت في اجسام اخر كانت الالات مفارقة
فهذه الموجودات لكل واحد منها استيهال وتحق بمادته لمادته واستيهال
تحق صورته وما يستاهل بمادته هو ان يوجد ضد الوجود الذي هو له
وما يستاهل بصورته فبان يوجد الوجود الذي هو له اما لذاته فقط واما
ان يكون وجوده تحق صورته لاجل غيره واما ان يكون استيهاله تحق صورته
ان يكون لغيره اعني ان يكون شيئا اخر محفوظا لاجله هو واما ان يكون نوع
واحد يجتمع فيه الامران جميعا وذلك ان يكون لذاته وان يكون لغيره فيكون
منه شيء يوجد لذاته وشيء يستعمل لاجل غيره وما هو لاجل غيره
تحق صورته فهو اما مادة له واما آلة او خادم له والذي يحفظ غيره لاجله
فان الذي يحفظ لاجله اما ان يكون مادة له واما آلة او خادما له فيحصل اولا
عن الاجسام السماوية وعن اختلاف حركاتها الاسطقسات اولا ثم
الاجسام الحجرية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق
ويحدث اشخاص كل نوع منها عما اعطي من القوى كثيرة لا تحصى ثم
يكتفي بهذه القوى التي جعلت في كل نوع منها في ان يفعل او يحفظ
وجودها دون ان صارت الاجسام السماوية ايضا باضافات حركاتها
تعين بعضها على بعض وتعوق فيفعل بعضها عن بعض على تبادل وتعاقب
حتى اذا اعان هذا في وقت ما على ضده عاقه في وقت اخر واعان ضده
عليه وذلك بان يزيد من الحرارة مثلا او البرودة او ينقص منها فيما شانها
ان يفعل او ينفعل بالحرارة او بالبرودة فانها تزيد احيانا وتنقصها
احيانا فالاجسام التي تحتها لاجل اشتراكها في المادة الاولى وفي كثير
من المواد القريبة ولتشابه كل صور بعضها ونقصان صور البعض صار
بعضها يعين بعضا وبعضها يعوق بعضا اما على الاكثر واما على الاقل

على حسب كل قوة ولها وتضادها فإن المتضاد يعوق والمثل كل يعين ضد شيئ نمك
هذه الأفعال في الموجودات الممكنة وما تلتئم فتحصل عنها أمور كثيرة
إلا أنها تجري عند اجتماعها على ائتلاف واعتدال وتقدير يحصل به لكل موجود
من الموجودات قسطه المقسوم له من الوجود بالطبع إما بحسب مادته وإما
بحسب صورته وإما بحسب الأمرين وما كان بحسب صورته فإما أن يكون لذاته
وإما أن يكون لغيره وإما أن يكون للأمرين جميعا فالحيوان الناطق إما بحسب
صورته فليس هو لأجل نوع آخر أصلا لا على طريق المادة ولا على طريق
الآلة والخدمة وأما مادته فإن كل واحد منها تحت صورتها إما أن يكون لغيره
فقط وإما أن يجتمع فيه الأمران جميعا أن يوجد لذاته وأن يوجد لغيره
فالعدل أن توفى بالطبع قسطاه جميعا فكل هذه الأشياء إما أن
تجري على التساوي وإما على الأكثر وإما على الأقل فالممكن على الأقل
هو لازم لطبيعة الممكن لزوما ضروريا ليس هو مما يخل عليه غريب فعلى
هذا الوجه وبهذا النحو ضبطت الموجودات الممكنة وجرى أمرها
وجرى أمر العدل فيها حتى حصل لكل ممكن قسطه من الوجود بحسب
استيهاله والأشياء التي فيها هذه القوى الفاعلة أولى فطرة
فربما فعلت فيها الأجسام السماوية بعد أن حصلت فيها القوى أفعالا
مضادة للقوى فيمتنع من قبولها وكذلك قد يمتنع هذه من قبول فعل
بعضها في بعض ويضعف بعضها عن بعض فالممكنة التي فيها قوى
فاعلة قد يمكن أن لا تفعل إما لضعفها وإما لامتناع أضدادها
عليها إما لقوة أضدادها وإما لأن أضدادها يعينها من خارج
أشياء مثل كلها لها وإما أن يعوق فعل الفاعل عائق آخر مضاد
من جهة أخرى وأما الأجسام السماوية فإنها قد يمكن أن لا تفعل
ولا يحصل عنها في الموضوعات التي تحتها فعل لا لأجل كلال يكون
فيها من أنفسها لكن لأجل امتناع موضوعاتها من قبول أفعالها

او

أو بأن يكون فاعل آخر من الممكنات يعين موضوعاتها ويعوقها عن الممكنات
كما أعطيت القوى مبدأ أول الأمر وخليت يفعل بعضها في بعض لم يمكن أن
يضاد في أفعال الأجسام السماوية أو شيء كلها ولم يكن الأجسام السماوية
بعد إعطائها تلك القوى معينة لها أو عائقة وهذه الأجسام الممكنة
الموجودة بالطبع منها ما وجوده لأجل ذاته لا ليستعمل في شيء آخر ولا ليصدر
عنه فعل ما ومنها ما أعد ليصدر عنه فعل ما إما في ذاته وإما في غيره
ومنه ما أعد ليقبل فعل غيره والذي هو مفطور لأجل ذاته لا لأجل
شيء آخر أصلا قد يصدر عنه فعل ما على جهة فيض وجوده بوجوده شيء آخر
وهذه كلها إذا كانت بحال من الوجود شأنها في تلك الحال أن يكون
عنها الشيء الذي شأنه أن يكون عنها من غير عائق من ذواتها كانت
تلك الحال من وجودها هي كمالاتها الأخيرة وذلك مثل حال البصر حين ما يبصر
وإذا كانت بحال من الوجود ليس من شأنها بتلك الحال وحدها أن يكون
عنها ما شأنه أن يكون عنها دون أن ينتقل إلى وجود أفضل من الوجود
الذي هو له الآن كانت تلك الحال هي كمالاتها الأول وذلك مثل نسبة
حال الكاتب النائم في الكتابة إلى حاله فيها وهو منتبه أو مثل حاله
فيها وهو كال وعند الراحة من الكلال إلى حاله فيها وهو يكتب والشيء
متى كان على كماله الآخر وكان ذلك مما شأنه أن يصدر عنه فعل
لم يتأخر فعله وحصل فيه عنه بلا زمان وإنما يتأخر فعل ما هو
على كماله الآخر لعائق من خارج ذاته وذلك مثل ما يعوق ضوء الشمس
على الشيء المستنير بحائط والأشياء المفارقة للمادة فإنها بجواهرها
على كمالاتها الأخيرة من أول الأمر ولا ينقسم شيء منها إلى حالين حال
هو فيها على كماله الأول وحال هو فيها على كماله الآخر ولأنها لا أضداد
لها ولا لموضوعاتها فلا عائق لها بوجه أصلا فلذلك لا يتأخر عنها
أفعالها والأجسام السماوية فإنها في جواهرها على كمالاتها الأخيرة

وحفظها الكاين عنها ولا هو حصول اعظمها ومقاديرها واشكالها وساير ما هو لها
مما لا تتبدل عليها وحفظها الكاين عنها ثابتا هو حركاتها وهذه افعالها عن كمالاتها
الاخيرة ولا تضادها ولا لها اضداد من خارج فلذلك لا ينقطع حركتها ولا تفترق
اصلا واما الاجسام الممكنة فقد يكون احيانا على كمالاتها الاول واحيانا على كمالاتها
الاخيرة ولان كل واحد منها مضادا وصارت تنافر افعالها عنها الضدين
السببين جميعا او لاحدهما فان الكاتب لا يصدر عنه فعل اما لانه نايم او
مشغول بشي اخر فان اجزاء الكتابة ليست خاطره ما لم في ذلك الوقت او لان
هذه كلها على التمام ولكن له عايق من خارج والمقصود بوجود هذه كلها ان
يكون على كمالاتها الاخيرة والشي انما يكون بالطبع لا بالقسر على كماله الاول
ليحصل عنه الكمال الاخير اما لانه طريق اليه واما لانه معين عليه مثل النوم
والراحة للحيوان يعقب الكلال عن العمل ليرد به القوة على الفعل ثم ان
هذه ايضا يلحق بعضها ان صارت جواهرها غير كافية في ان يحصل لها كمالاتها
دون ان يوجد وجودات اخر خارجة عن جواهرها من ساير المقولات
الاخر وذلك بان يكون لها اعظام واشكال واوضاع وساير المقولات
من صلابة او لين او حرارة او برودة او غير ذلك من ساير المقولات
وكثير من انواع هذه الاجسام فان ما تحت كل نوع منها من الاشخاص قوامه
من اجزاء متشابهة واشكال غير محدودة مثل الاسطقسات والاجسام
المعدنية وانما يكون اشكالها بحسب ما يتفق من فعل فاعلها او بحسب
اشكال الاشياء المحيطة بها وكذلك مقادير اعظامها غير محدودة الا انها
ليست غير متناهية في العظم واجزاؤها تجتمع احيانا وتفترق احيانا
ومنها ما اذا اجتمعت في مكان واحد اتصلت ومنها ما اذا اجتمعت
تماست فقط ولم تتصل وليس انفصالها واتصالها على نظام محدود بل
كيف اتفق بحسب الفاعل لاجتماعها وافتراقها ولذلك ليس بالضرورة
تمايز ما تحت كل نوع منها بعضها عن بعض ولكن يجري ذلك فيها كيف

اتفق

[illegible]
[illegible]
[illegible]

اتفق لان كمالاتها يحصل وان كانت لهذه الاغراض فيها على اي حال
ما اتفق فهذه الاشياء فيها من الممكنة على التساوي. واما النبات
والحيوان فان الذي تحت كل نوع منه متميز بالطبع بعضه عن بعض موجود بوجه
ليس ذلك الوجود لغيره فلذلك لاشخاصها عدد بالطبع وكل واحد منها مؤلف
من اجزاء غير متشابهة محدودة بالعدد وكل واحد من اجزائه محدود العظم
والشكل والكيفية والوضع والمرتبة. واجناس الاشياء الممكنة انما رتبت
في الوجود على ما قلناه فالادنى منها معين للاعلى على الوجود الممكن له. واما واحد
منها اما الاسطقسات فهي تعين ساير ما سواها باجزائها كلها بالوجوه الثلثة بطريق
المادة وبطريق الخدمة والالات واما المعدنية فتعين الباقية ليس بكل
نوع منها ولا بكل نحو من انحاء الاعانة لكن نوع منه بطريق المادة ونوع
بطريق الخدمة مثل الجبال في كون المياه السائحة عن العيون ونوع بطريق
الالة وانواع النبات قد تعين الحيوان بهذه الوجوه الثلثة وكذلك الحيوان
الغير الناطق يعين الناطق بهذه الوجوه الثلثة فان بعضها يعين على
طريق المادة وبعضها على طريق الخدمة وبعضها على طريق الالة واما الحيوان
الناطق فانه اذا لم يكن جنس اخر من الممكنة افضل منه لم يكن له معونة
بوجه من الوجوه لشي اخر افضل منه وذلك انه بالنطق لا يكون مادة لشي اصلا
لا لما فوقه ولا لما دونه ولا الة لشي اخر غيره اصلا ولا بالطبع خادما لغيره
اصلا واما معونته بما هو ناطق وبالنطق والارادة لا بالطبع لما سواه
من الممكنة وبعضه لبعض فليترك ذكرها الان فانه ربما فعل بالنطق
افعالا لا يقصد بالعرض خدمة لكثير من الاشياء الطبيعية مثل نقل المياه وغرس
الاشجار وبذر الحبوب وانتاج الحيوان ورعيها وما اشبه ذلك واما بالطبع
فليس منه شي يخدم من نوع اخر سوى نوعه ولا له ايضا شي يجري مجرى غير نوعه
ولا شي منه الة لنوع اخر اصلا واما معونة الاشرف للادنى من اجناس كل

الاشيا الممكنة فانه كما قلنا ليس شي من الحيوان الناطق يخدم ولا يصلح مادة دونه
من الانواع اصلا فلذلك بصورته وهو ممتنع ان يقهم شيئا في معونة الانواع
بعضها لبعض واما الحيوان غير الناطق فانه بما هو حيوان لا يخدم مادة
لشي انقص منه اصلا فانه ليس شي منه بصورته مادة للنبات واما على
طريق الخدمة او الالة فانه غير ممتنع بل بعض الحيوانات مفطور بالطبع
ليخدم الاسطقسات بان يحيل اليها الاشيا البعيدة عنها مثل الحيوانات
ذوات السموم المضادة بالطبع لسائر انواع الحيوان التي تعادي سائر
انواع الحيوانات مثل الافاعي فانها تحدث عنها الاسطقسات بسمومها بان
يحيل انواع الحيوان اليها وكذلك السموم التي في النبات وربما كانت سمومها
بالاضافة ففي ذلك النوع يخدم شيئين ويشبه ان يعلم ان الحيوانات
السبعية ليست مثل الافاعي فان سموم الافاعي ليست لتصلح اغذيتها
من سائر الحيوانات بل لانها تعادي بالطبع جميع انواع الحيوان
وتقصد ابطالها والسباع فليس اقراسها العداوة بالطبع لكن لانها تلتمس
بذلك الغذاء والافاعي ليست لذلك والمعدنيات فانها بما هي كذلك ليست
مادة للاسطقسات ولكن بعضها بطريق الالة مثل الجبال في كون المياه
ومن انواع الحيوان والنبات ما لا يمكن ان ينال الضروري من اموره
الا باجتماع جماعة اشخاصه بعضها مع بعض ومنها ما قد يبلغ كل واحد
منها الضروري وان انفرد بعضها عن بعض ولكن لا يبلغ الافضل
من احوالها الا باجتماع اشخاصه بعضها مع بعض ومنها ما قد يتم لكل
واحد من اشخاصه اموره كلها الضروري والافضل وان انفرد
بعضها عن بعض الا انها اذا اجتمعت لم يعق بعضها بعضا عن شي مما
لزم ومنها ما اذا اجتمعت عاق بعضها بعضا اما عن الضروري واما عن
الافضل من اموره فلذلك من انواع الحيوان ما ينفرد اشخاصه
بعضها

بعضها عن بعض دائبا في كل اموره حتى في التوليد مثل كثير من حيوانات البحر
ومنها ما لا ينفرد بعضها عن بعض الا عند التوليد فقط ومنها ما لا ينفرد بعضها
عن بعض في اكثر احواله مثل النمل والنحل وكثير غيرهما مثل الطيور التي ترعى
وتطير قطعا قطعا والانسان من الانواع التي لا يمكن ان يتم لها الضروري
من امورها ولا تنال ولا الافضل من احوالها الا باجتماع جماعات منها
كثيرة في مسكن واحد والجماعات الانسانية منها عظمى ومنها وسطى ومنها
صغرى والجماعة العظمى هي جماعة امم كثيرة تجتمع وتتعاون والوسطى هي الامة
والصغرى هي التي تحوزها المدينة وهذه الثلثة هي الجماعات الكاملة والمدينة
هي اول مراتب الكمالات واما الاجتماعات في القرى والمحال والسكك
والبيوت فهي الاجتماعات الناقصة وهذه منها ما هو انقص جدا وهو
الاجتماع المنزلي وهو جزو للاجتماع في سكة والاجتماع في السكة هو جزو
للاجتماع في المحلة وهذا الاجتماع هو جزو للاجتماع المدني والاجتماعات
في المحال والاجتماعات في القرى لاجل المدينة غير ان الفرق
بينهما ان المحال اجزاء للمدينة والقرى خادمة للمدينة والجماعة المدنية
هي جزو للامة والامة تنقسم مدنا والجماعة الانسانية الكاملة على
الاطلاق تنقسم امما والامة تتميز عن الامة بشيئين طبيعيين بالخلق
الطبيعية والشيم الطبيعية وبشي ثالث وضعي وله مدخل ما في الاشيا
الطبيعية وهو اللسان اعني اللغة التي بها تكون العبارة فمن الامم
ما هي كبار ومنها ما هي صغار والسبب الطبيعي الاول في اختلاف
الامم في هذه الامور اشيا احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية
التي تسامتهم من الكرة الاولى ثم من كرة الكواكب الثابتة ثم اختلاف
اوضاع الاكر المائلة من اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب
والبعد ويتبع ذلك اختلاف اجزاء الارض التي هي مساكن الامم فان
هذا الاختلاف انما يتبع من اول الامر اختلاف ما يتبعها من اجزاء

الكرة الاولى ثم اختلاف ما يسامتها من الكواكب الثابتة ثم اختلاف اوضاع الاكر
المائلة منها ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التي تتصاعد من
الارض وكل بخار حادث عن ارض فانه يكون مشاكلا لتلك الارض ويتبع اختلاف
البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه من قبل ان المياه في كل بلد انما تكون
من البخارات التي تحت ارض ذلك البلد وهواء كل بلد مختلط بالبخار الذي
يتصاعد اليه من الارض وكذلك يتبع ايضا اختلاف ما يسامتها من كرة الكواكب
الثابتة واختلاف في الكرة الاولى واختلاف اوضاع الاكر المائلة اختلاف
الهواء واختلاف المياه ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف انواع
الحيوان غير الناطق فتختلف اغذية الامم ويتبع اختلاف اغذيتها اختلاف
المواد والزروع التي منها يكون الناس الذين يخلفون الماضين ويتبع ذلك
اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية وايضا فان اختلاف ما يسامت
من اجزاء السماء يكون ايضا سببا لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التي ذكرت
وكذلك اختلاف الهواء يكون سببا لاختلاف الخلق والشيم بغير الجهة التي ذكرت
ثم يحدث من تعاون هذه الاختلافات واختلاطها امتزاجات يختلف
بها خلق الامم وشيمهم فعلى هذه الجهة وبهذا النحو ائتلاف هذه الطبيعيات
وارتباط بعضها ببعض ومراتبها والى هذا المقدار تنتهي الاجسام السماوية
في تكميلها هذه مما بقي بعد ذلك من الكمالات الاخر ليس من شان الاجسام
السماوية ان تعطيه بل ذلك من شان العقل الفعال وليس من هذه نوع
يمكن ان يعطيه العقل الفعال الكمالات الباقية سوى الانسان
والعقل الفعال هو فيما يعطيه الانسان على مثال ما عليه الاجسام
السماوية فانه يعطي الانسان اولا قوة ومبدأ به يسعى او به يقدر الانسان
على ان يسعى من تلقاء نفسه الى سائر ما بقي عليه من الكمال وذلك المبدأ
هو العلوم الاول والمعقولات الاول التي تحصل في الجزء الناطق من النفس
وانما يعطيه تلك المعارف والمعقولات بعد ان يتقدم في الانسان

ويحصل

ويحصل فيه اولا الجزء الحاس من النفس والجزء النزوعي الذي به يكون الشوق
والكراهة التابعة للحاس والآلات هذين من اجزاء البدن فبهذين يحصل
الارادة فان الارادة انما هي اولا شوق عن احساس فالشوق يكون بالجزء
النزوعي والاحساس بالجزء الحاس ثم لم يحصل من بعد ذلك الجزء المتخيل من
النفس والشوق التابع له فيحصل ارادة ثانية بعد الاولى فان هذه الارادة
هي شوق عن تخيل فمن بعد ان تحصل هذه ان يمكن ان تحصل المعارف الاول
التي تحصل من العقل الفعال في الجزء الناطق فيحدث حينئذ في الانسان نوع
من الارادة ثالث وهو الشوق عن نطق وهذا هو المخصوص باسم الاختيار
وهذا هو الذي يكون في الانسان خاصة دون سائر الحيوان وبهذا يقدر
الانسان ان يفعل المحمود والمذموم والجميل والقبيح ولاجل هذا يكون
الثواب والعقاب واما الارادتان الاوليان فانهما قد يكونان
في الحيوان غير الناطق فاذا حصلت هذه في الانسان قدر بها ان
يسعى الشر والجميل والقبيح والسعادة هي الخير على الاطلاق وكل ما ينفع
في ان يبلغ به السعادة وينال به فهو ايضا خير لا لاجل ذاته لكن لاجل نفعه
في السعادة وكل ما عاق عن السعادة بوجه ما فهو الشر على الاطلاق
والخير النافع في بلوغ السعادة قد يكون شيئا مما هو موجود بالطبع وقد
يكون ذلك بارادة والشر هو الذي يعوق عن السعادة قد يكون شيئا
مما يوجد بالطبع وقد يكون بارادة وما هو منه بالطبع فانما يعطيه الاجسام
السماوية ولكن لا عن قصد منها لمعاونة العقل الفعال على غرضه ولا قصدا
لمعاندته فانه ليس النافع في غرض العقل الفعال مما اعطته الاجسام السماوية
هو عن قصد منها على معاونة العقل الفعال على ذلك ولا العائق له عن غرضه
من الطبيعيات هو عن قصد من الاجسام السماوية لمضادة العقل الفعال
في ذلك لكن في جوهر الاجسام السماوية ان يعطي كل ما في طبيعة المادة ان يقبله
غير محتفظ في ذلك لا بما ينفع في غرض العقل الفعال ولا بما ضر ولذلك لا يمتنع

ان يكون في جملة ما يحصل عن الاجسام السماويه احيانا الملايم في غرض العقل الفعال
واحيانا المضاد واما الخير الارادي والشر الارادي وهو الجميل والقبيح فانهما
يحدثان عن الانسان خاصه والخير الارادي انما يحدث بوجه واحد وذلك
ان قوى النفس الانسانيه خمسه الناطقه النظريه والناطقه العمليه والنزوعيه
والمتخيله والحساسه والسعادة التي انما يعقلها الانسان ويشعر بها هي بالقوة
الناطقه النظريه لا بشي آخر من ساير القوى وذلك اذا استعمل بالمبادي
والمعارف الاول التي اعطاها اياه العقل الفعال فاذا عرفها ثم اشتاقها
بالقوه النزوعيه وروى فيما ينبغي ان يعمل حتى ينالها بالناطقه العمليه
وفعل تلك التي استنبطها بالروية من الافعال بالالات القوة النزوعيه
وكانت المتخيله والحاسه التابعتان فيه مساعدتان ومنقادتين للناطقه
ومعينتين لها في انهما تنهضان الانسان نحو الافعال التي ينال بها السعادة
كان الذي يحدث عن الانسان خيرا كله فبهذا الوجه وحده يحدث
الخير الارادي واما الشر الارادي فانه يحدث بالذي اقول وهو ان
المتخيله والحاسه ليس واحدة منهما تشعر بالسعادة ولا الناطقه ايضا
تشعر بالسعادة في كل حال بل انما تشعر الناطقه بالسعادة اذا انبعث
نحو ادراكها وههنا اشيا كثيره مما يمكن ان يخيل للانسان انه هو الذي
ينبغي ان يكون هو الوكد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافع ومثل الكرامه
واشباه ذلك ومتى توانى الانسان في تكميل الجزء الناطق النظري
فلم يشعر بالسعادة فينازع نحوها ونصب الغاية التي يقصدها في حيوته
شيا آخر سوى السعادة من نافع او لذيذ او غلبه او كرامه واشباهها
بالنزوعيه وروى في استنباط ما ينال به تلك الغاية بالناطق العمليه
وفعل تلك الاشياء التي استنبطها بالات القوى النزوعيه وساعده
المتخيله والحاسه على ذلك كان الذي يحدث عنه شرا كله وكذلك اذا كان
الانسان قد ادرك السعادة وعرفها الا انه لم يجعلها وكده وغايته

السعادة

اشارة الى ان العقل الفعال يعطي المعقولات الاول لاصحاب الفطرة السليمة

وانهم متفاضلون في القوة

ولم يشتقها او اشتاقها شوقا ضعيفا وجعل غايته التي يشتاقها في حيوته شيا آخر
سوى السعادة واستعمل ساير قواه في ان ينال بها تلك الغاية كان الذي يحدث
عنه شرا كله واذا كان المقصود بوجود الانسان ان يبلغ السعادة وكان ذلك
هو الكمال الاقصى الذي بقي ان يعطاه ما يمكن ان يقبله من الموجودات الممكنه فينبغي
ان يقال في الوجه الذي به يمكن ان يصير الانسان نحو هذه السعادة وانما يمكن
ذلك بان يكون العقل الفعال قد اعطى اولا المعقولات الاول التي هي المعارف
الاول وليس كل انسان يفطر معدا لقبول المعقولات الاول التي لان اشخاص
الانسان تحدث بالطبع على قوى متفاضله وعلى توطيات متفاوته
فيكون فيهم من لا يقبل بالطبع شيا من المعقولات الاول ومنهم من يقبلها على
غير جهتها مثل المجانين ومنهم من يقبلها على جهتها فهولاء هم الذين فطرتهم الانسانيه
سليمه وهولاء خاصه دون اولئك يمكن ان ينالوا السعادة والناس الذين
فطرهم سليمه لهم فطرة مشتركه اعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركه يسعون
بها نحو امور وافعال مشتركه لهم ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم
فطر تخص كل واحد او كل طايفه فيكون فيهم من هو معد لقبول معقولات ما اخر
ليست مشتركه بل خاصه ويسعى بها نحو جنس ما وآخر معد لقبول معقولات اخر
يصلح ان يستعملها في جنس ما آخر غير ان يشارك الواحد منهما صاحبه في
شي مما هو به مخصوص ويكون الواحد معدا لقبول المعقولات تصلح لشي مما في
جنس ما وآخر معد لقبول معقولات كثيره تصلح لجميع ما في ذلك الجنس وكذلك
قد يختلفون ايضا ويتفاضلون في القوى التي يستنبطون بها الامور التي
شانها في جنس ما ان يدرك بالاستنباط فانه لا يمتنع ان يكون اثنان اعطيا
معقولات واحدة باعيانها تصلح لجنس ما ويكون احدهما مطبوعا على ان
يستنبط بتلك المعقولات من ذلك الجنس اشيا اقل ويكون الآخر له قدرة
بالطبع على ان يستنبط جميع ما في ذلك الجنس وكذلك قد يتساوى اثنان في القدرة
على استنباط اشيا باعيانها الا ان احدهما اسرع استنباطا والآخر ابطا

ويكون احدهما اسرع استنباطا لافضل ما في ذلك الجنس والاخر اخس ما في ذلك الجنس
وقد يكون ايضا اثنان متساويان في القدرة على الاستنباط وفي الزعم ويكون احدهما
مع ذلك له قدرة على ان يرشد غيره ويعلم ما قد استنبط وبعضهم ليست له
قدرة على ان يرشد غيره ويعلم ما قد استنبط وبعضهم ليست له قدرة على الارشاد
والتعليم وكذلك قد يتفاضلون في القدرة على الافعال البدنية والفطر التي تكون
بالطبع ليست تقسر احدا ولا تضطره الى فعل ذلك لكن انما يكون بهذه الفطر على ان
يكون فعل ذلك الشيء الذي اعدوا نحوه بالطبع ليسهل عليهم وعلى ان الواحد
اذا خلي على هواه ولم يحركه محرك من خارج شيء الى ضده نهض نحو ذلك الشيء الذي
تقبل انه معد له واذا حرك نحو ضد ذلك محرك من خارج نهض ايضا الى ضده
ولكن بعسر وشدة صعوبة الا ان يسهل ذلك عليه اعتياده له واخر قد يتفق
ان يكون في الذين هم مطبوعون على شيء ما ان يعرض انهم عما فطروا عليه بل
عسى ان لا يكون في كثير منهم وذلك يعرض لهم من اول مولدهم بمرض او زمانة
طبيعية في ادواتهم وهذه الفطر كلها يحتاج معها طبعت عليه الى ان تراض
بالارادة فتؤدب بالاشياء التي هي معدة نحوها الى ان تصير من تلك الاشياء
على استكمالاتها الاخيرة او القريبة من الاخيرة وقد يكون فطر عظيمة فائقة في جنس
ما يهمل ولا تراض ولا تؤدب بالاشياء التي هي معدة لها فتبقى دهرا على طول الزمان
على ذلك فتبطل قوتها وقد يكون منها ما يؤدب بالاشياء الخسيسة التي في ذلك
الجنس فتخرج وابعد الافعال والاستنباط في الخسائس من ذلك الجنس والناس
يتفاضلون بالطبع في المراتب بحسب تفاضل مراتب اجناس الصنائع
والعلوم التي اعدوا بالطبع نحوها ثم الذين هم معدون بالطبع نحو جنس
ما يتفاضلون بحسب تفاصيل اجزاء ذلك الجنس فان الذين هم معدون
لجزء من ذلك الجنس اخس دون الذين هم معدون لجزء منه افضل ثم الذين
هم معدون بالطبع لجنس ما او لجزء من ذلك الجنس يتفاضلون ايضا بحسب
كمال الاستعداد ونقصه ثم اهل الطبائع الفائقة يتفاضلون بعد ذلك

يتفاضلون

قال الجلال الجعفري الفراهي

حيوة المرء يتلوها الفناء   وخفض العيش يتلوها العناء   من الدنيا الدنية
لا تبالي   اصاب الناس داء ام دواء   هو ايضا له   الدهر لا ارضاه
سوء حالتيه   لانه ليس وفاء لديه   له   قال ايضا   معنوا اشغل القلب
عن ذوات الجمال   طلب المجد واكتساب المعالي   ايضا   قد غلب الكفر
على الايمان   والخوف الناس عن الاحسان   وقال غزلا   فوادي في نار فرقة
الغرام   ويعني ما يواعيها المقام   اي پاکباز صدق ما هم کردن   وز آتش
عشق ما بنام گردان   شد گشته چراغ عقلم از باد هوا   شمع نظرت قرين خاکم گردان
لا انقطع ترجمه ديوان المتنبي قال ابو الطيب احمد المتنبي   اذا رايت نيوب الليث بارزة
فلا تظنن ان الليث يبتسم   قال الجلال الجعفري رحمه الله   اگر نشود بره شير را دندان
گمان مبر که مبر بره شير را خندان   قال المتنبي   انا لغني وايام الزمن ترى القبيح به
من اكثر الناس احسان واجمال   ايضا   ما گرفتار آمديم اندر زماني کاندرو
ترک شر از بيشتر کس خير واحسان گرفت   فخر رازي   ان مردم که علم نم ايد
ان نيم مرا خوشتر ازين نيم ايد   جانست مرا عاريت داده خدا   تسليم کنم
چو وقت تسليم آيد   قال نصير الدين   با حسد دل خود چو رحم کني   تسليم و رضا
را سپر هر کني   آيا تو که تا کار مراد تو بود   در دست تو هست تا تو تسليم کني
در محيطي فکنده ام زورق   کز دو عالم درو ست مستغرق   نتوان زورق از محيط شناخت
نه وجود محيط از زورق   آب شد زورق و زورق آب شود   اينست معني مشکل مغلق
هستي را جز اين نشان نبود   که شود غرق هستي مطلق   کفر و اسلام و بدعت و سنت
اصطلاحيست در ميان فرق   خلق و حق گشته دو اراهم   گر ترا شرک خلق و حق وجود
قرص خورشيد بر سپهر يکيست   کی تفاوت ميان مشرق و مغرب   بعبارت معني که
اصل وجود   شود مختلف بسبب نسق   حق پرستي و ما و حق گوي   راه گم کرده
زهي احمق   ما و حق لفظ احمق است بهم   جز ز ما بگذر تا بماند حق

ويكون احدهما اسرع اه
وقد يكون الضا ا

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المولى الامام المحقق المكمل العلامة اكمل العلماء والائمة وجيه الاسلام والمسلمين
محمد بن محمد بن الحسن الطوسي رحمة الله عليه التمس مني من هو اوحد زمانه وافضل
اقرانه وكان عندي من اخوان الصفا وذوي العهد والوفا تحرير رسالة وجيزة
في معرفة الركن الثالث من اصول الدين وهو الكلام في امامة الائمة الطاهرين بحسب
ما يقتضيه الانظار وترتضيه العقول دون ما يستفاد من المسموع والمنقول وذلك
لحسن ظنه وكرم خلقه لكن الظن يصيب ويخطي والكريم يكلف ويجدي فاجبته مبتغيا
رضاه ومؤثرا هواه مع اعترافي بقلة البضاعة وعدم المهارة في الصناعة واستيعاب
الموانع التي تحول بين الناظر والنظر من ضيق الوقت وتوزع الخاطر والكون
على جناح السفر واوجزت الكلام فيه ايجازا يليق بالحال مقتصرا على ما لا بد منه
من اصول المقال غير مطنب بكثرة الجواب والسؤال كما هو سنة اصحاب الاعتراض
والجدال فان امهل الله وفسح الاجل استانفت فيه الكلام المشبع في المستقبل
وهذا اوان الشروع في المقصود والله ولي الاحسان والجود فصل ينبغي ان
نعلم ان لكل مسئلة موضوعا معلوما من العلم الذي هي جزء منه لا تقدم عليه ولا تاخر
عنه بل يتعين فيها ما يتعلق بها دون ما يتعلق بالتي هي سابقة او متاخرة عنها
التي من حقها ان ينظر فيها بعد النظر فيما هي مبنية عليه وعلى الناظر فيها ان يسلم
المبادي التي هي عليها بناء المسئلة ولا يتعرض عليها فيها لان المنع منها والاعتراض
عليها يتعلقان بنظر اخر غير النظر الذي هو ناظر فيه فان خالجه شك عليها او اعتراه
وهم فيها فليرجع الى المواضع المخصوصة بها وليؤخر النظر فيما يتوقف عليها الى ان يحقق المبادي
التي هي كالقواعد له الا ترى ان الباحث عن قدرة الله لا يتكلم في حدوث الاجسام
ولا يبحث عنه بل يكون ذلك مقررا عنده مسلما وكذا في كل مسئلة من المسائل في علم من
العلوم والمسئلة التي نحن بصددها مرتبة على التوحيد والعدل والنبوة على الوجوه
التي اقتضتها الادلة الحقة واعتقدتها الطائفة المحقة فلنسلم ههنا ان العالم محدث

والله تعالى محدثه وهو واجب الوجود لذاته ازلا وابدا قادر على جميع المقدورات عالم
بجميع المعلومات غني عما سواه مريد للطاعات كاره للمعاصي لا يخل بالواجبات ولا يفعل
القبيحات ولا يريد ذلك قد كلف العباد مصالحهم بحسب وسعهم وقام بالالطاف
الواجبة عليه مما يتعلق بتكاليفهم وازاح عللهم ليس غرضه في ذلك الا الاحسان اليهم وافاضة
النعم عليهم وتكميلهم بالوجه الافضل والبلوغ بهم الى الثواب الاخرى وقد ارسل محمدا رسولا
معصوما قائما بالحق قائلا للصدق وانزل عليه الكتاب العزيز الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ونسخ بشريعته الشرائع وسنته السنن وهي
باقية الى يوم القيامة الى غير ذلك من الاصول التي كان في نفيه بحث ان شرع في ذلك ليس
من الناظرين في الامامة بل لا يمنع بالنظر فيه فلنقرر ضدا وذلك ما اردنا بيانه قبل
افتتاح الكلام فصل ثم اعلم ان الكلام في الامامة مبني على خمس مسائل يعبر عن كل
واحدة منها بصيغة مفردة من كلمة وتلك الكلمات ما وهل ولم وكيف ومن فاولها قولنا
ما الامام وهي التي يبحث فيها عن تحصيل حده الكلي وحده على حسب العرف والاصطلاح
وثانيها قولنا هل الامام اي هل يكون الامام موجودا دائما او في بعض الاوقات وهي التي
يبحث فيها عن جواز خلو زمان التكليف من وجود الامام او امتناعه وثالثها
قولنا لم الامام اي لم يجب ان يكون الامام موجودا وهي التي يبحث فيها عن العلة المقتضية
لوجود الامام ورابعها قولنا كيف الامام وهي التي يبحث فيها عن الصفات التي ينبغي
ان يكون الامام موصوفا بها وخامسها قولنا من الامام وهي التي يبحث فيها عن تعيين
الامام في زمان شريعة الاسلام وهذا الترتيب هو الصحيح الا انه ربما يقدم الكلام في
اللمية والكيفية على الكلام في الهلية لسهولته من بعض الوجوه لانها تعرف بهما ونحن نورد
كل مسئلة في موضعها ونوردها بما يليق بها على شرط الايجاز الموعود ان شاء الله تعالى
المسئلة الاولى الامام هو الانسان الذي له الرياسة العامة في امور الدين والدنيا
بالاصالة في دار التكليف وهذا الحد اسلم مما ذكر في بعض الكتب واعلم ان الحد لا يمنع
بالبرهان بل هو التبيين الذي يبين غيره فلا يرد عليه اعتراض ومنع اذ لا مانع للمصطلح ان يصطلح

لفظا بازاء ما يريده الا انه ينبغي ان يكون مطردا في المواضع المستعمل في المعنى المراد
منه غير متناقضه ومخالفه **المسئلة الثانية** لنا في اثبات المطلوب منها مسلكان
المسلك الاول الامام الذي عددناه اذا كان منصوبا ممكنا يقرب المكلفين للقيام
بالواجبات والانتهاء عن المقبحات ويبعدهم عن الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبحات
واذا لم يكن كذلك فان الامر بالعكس وهذا الحكم مما قد ظهر لكل عاقل بالتجربة وصار
ضروريا بحيث لا يمكنه ان يدفعه وكل ما يقرب المكلفين الى الطاعة ويبعدهم عن
المعاصي فقد يسمى لطفا اصطلاحا فظهر من ذلك كون الامام منصوبا ممكنا لطف
في التكاليف الواجبة ثم الامام المذكور اما ان يكون بحيث يجوز منه ان يخل بواجب
او يفعل قبيحا او يكون بحيث لا يجوز ذلك منه فان كان بحيث يجوز ذلك منه
يمتنع ان يكون نصبه لطفا اي مقربا مبعدا والا لزم ان يكون داخلا فيما هو خارج عنه
اي يكون من المحتاجين لكونه محتاجا اليه والمحتاج اليه غير المحتاج وسيجيء بيانه فيما بعد
واذا امتنع ان يكون من القسم الاول وجب ان يكون من القسم الثاني ح لا يجوز
ان يكون نصبه من فعل غير الله لان غير المطلع على السرائر لا يكون مطلعا على السراير
فلا يقدر ان غير الموصوف بامتناع وقوع المعصية عنه عن غيره حتى ينصبه اماما
فظهر ان نصب الامام ليس من افعال غير الله تعالى واما تمكينه فظاهر مما ثبت في
العدل انه من افعال المكلفين اذ المدح عليه والذم على ضده راجعان اليهم
ومما ثبت في باب العدل ان اللطف ينقسم قسمين احدهما ما يكون من فعل الله
وثانيهما ما يكون من فعل غيره وكل قسم منهما ينقسم الى قسمين احدهما ما يكون لطفا
في واجب وثانيهما ما يكون لطفا في مندوب وثبت ان كل لطف من فعل الله في
واجب كلف العبد به على وجه لا يقوم غيره من افعاله وافعال غيره مقامه فيما
هو لطف فيه وهو واجب على الله تعالى والا لقبح التكليف بالمطلوب فيه لنقض
غرضه ونصب الامام فيما نحن فيه كذلك فثبت ان نصب الامام ما دام التكليف
باقيا واجب على الله تعالى ومن المسلمات ههنا المقررات في باب العدل

انه

انه سبحانه لا يخل بما يجب عليه فيكون الامام منصوبا ما دام التكليف موجودا فيكون الامام
موجودا وهو المطلوب فان قيل اولا لم لا يجوز ان يقوم غيره او غيره مما على الله من افعاله
وافعال غيره مقامه وح لا يكون نصب الامام بعينه واجبا وثانيا سلمنا انه يجب هذا النصب
اذا كان خاليا عن جميع وجوه المفاسد او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع ولم لا يجوز
ان يكون فيه مفسدة خفية لا نعرفها وبسببها لم يجب عليه وثالثا لو وجب وجود امام معصوم
لكونه مقربا مبعدا لوجب ان يكون جميع نوابه وروساء القرى والنواحي بل الحكام باسرهم
معصومين لان ذلك اشد تقريبا وتبعيدا ورابعا هب ان الامام منصوب لكنكم
قلتم ان كون الامام منصوبا ممكنا لطف وعند عدم تمكينه لا يحصل اللطف واذا علم
الله ذلك كان النصب الذي لا يتم الا به اللطف عبثا فلا يجب عليه اجيب عن الاول
ان قيام البدل مقامه لا يتصور له الا في حال عدمه وقد قلنا في صدر المسئلة انا نعلم
ضرورة ان التقريب والتبعيد عند عدم نصب الامام او تمكينه على عكس ما ينبغي فيستحيل
ان يكون له بدل وعن الثاني بوجهين الاول ان تقريب المكلفين من الطاعة وتبعيدهم عن
المعصية مما يطابق غرض الحكيم من التكليف وتقريب حصوله وعكسهما مما يناقضه ويبعد
حصوله فلو كان فيما يطابق غرضه وتقريب حصوله مفسدة لكان حصول غرضه
مفسدة وذلك باطل على ما ثبت في العدل لانه لا يريد القبائح الثاني ان المفسدة يستحيل
ان يكون راجعة الى الحكيم اذ هو واجب الوجود لذاته غني عن غيره لا يصح عليه جذب نفع
ولا دفع ضرر فلو كانت لكانت راجعة الى غيره والذي اثبتنا من وجوب نصب الامام
فيه المصلحة العامة للمكلفين فلو كانت فيه مفسدة راجعة اليهم لكان غير ما هو مصلحة لهم
مفسدة لهم هف وعن الثالث انا اوجبنا عليه ما يفيد التقريب والتبعيد لا ما يفيد
التقريب والتبعيد فذلك غير وارد علينا بيانه ان المكلف اذا استوت نسبته
الى ما يريد الحكيم منه والا ما يريده يجب على الحكيم ان يقربه الى ما يريده ويبعده عما لا يريده
حتى يحصل ترجيح احد طرفي الممكن ويبقى على الاخر الذي لا يتم الوقوع الا به اما اذا كان
الى ما يريده اقرب فالترجيح حاصل وموجب الوجوب هو الثاني وهي المانع عن الوقوع

زايل فلا يجب عليه وعن الرابع ان التمكين ليس من افعاله تعالى فلا يكون ان يخل بما يجب
عليه لاخلال غيره بما يجب عليه وخصوصا اذا كان الواجب المتعلق بالغير موقوفا على
الواجب المتعلق به لان ازاحة العلل واجبة عليه سبحانه وهو لا يخل بواجب المسلك الثاني
مما يعلم كل عاقل بالضرورة ان كل حاكم يتعلق به حكم من احكام جماعة يكون امضاء ذلك
الحكم مصلحة لهم والتوقف فيه مفسدة لهم ولا يريد الحاكم الا ما يقتضي مصلحتهم يقبح منه
ان لا يقيم من يمضي ذلك الحكم فيهم اذا لم يتوله ولذلك يذمون كل والي ناحية او راعي
قطيعة يغيب عنهم غير مخلف من يقوم فيهم مقامه مع عدم الموانع ويلومونه والباري
سبحانه هو الحاكم على الاطلاق وقد تعلق به احكام المكلفين بل ليس لغيره التصرف
فيهم على الاطلاق وانفاذ كل ما يقوم به الرئيس القاهر الامر الزاجر العادل
مصلحة لهم وهو لا يريد الا ما يقتضي مصلحتهم ولا يقوم بنفسه بجميع ذلك فيقبح منه
ان لا يقيم فيهم من يقوم بها اي يجب عليه نصب امام لهم وهو لا يخل بواجب فالامام
موجود منصوب وهو المطلوب ان قيل لم لا يجوز ان يجعل الاختيار في ذلك اليهم
قلنا لانا نعلم ضرورة ان كل حاكم يكون اعلم برعيته منهم بانفسهم ولا يريد الا مصلحتهم يقبح منه
ان يجعل الاختيار الثابت القايم بمصالحهم اليهم اذ فيه جواز وقوعهم فيما يجب
النص مخافة الوقوع فيه وليس لكم ان تجعل ذلك اليهم المسلك الثالث قد لاح
مما سلف ان جواز وقوع الاخلال بالواجبات وارتكاب المقبحات محوج
الى نصب امام يمنع المكلفين من ذلك ويزجر المخلين والمرتكبين ويحملهم على اضدادها
ليصير المكلفين مقربين على الطاعات مبعدين عن المعاصي في ذلك هو السبب المقتضي
وجود الامام ووجوب نصبه على الله وتمكينه على الخلق المسئلة الرابعة الصفات
التي ينبغي ان يكون الامام عليها ثمانية اولها العصمة وهي ما يمنع المكلف معه
من المعصية مع تمكنه منها ولا يمنع منها مع عدمه ويجب ان يكون الامام موصوفا
بها لوجهين الاول انه لو كان غير معصوم لكان محتاجا اماما الى نفسه او الى امام اخر
فيدور او يتسلسل وهما محالان وذلك لوجوب العلة المحوجة اليه فيه ان قيل او لا المعصوم

لا

يمكن
لانه اما ان يقدر على المعصية او لا يقدر فان يقدر فلانه اما ان يمكنه وقوعها منه او لا
فان امكن فهو كساير المكلفين في الحقيقة من غير امتياز وان لم يمكن مع تقدرته على ما لا يمكن
وقوعه فلا يكون قدرة وان لم يكن فهو مجبور وليس ذلك بشرف له وثانيها اذا جاز
ان يمتنع وقوع المعصية من شخص وجود امر يصل من المكلفين بفعل الله وذلك
لا يضر بمكنه وقدرته من الطرفين فالواجب ان يجعل جميع المكلفين كذلك اذا كان
الغرض من وجودهم ايصال الثواب اليهم دون وقوع المعصية منهم وعقابهم عليها
وثالثها انه لا يجوز ان يكون الانبياء في الاحتياج الى النبي والقران وينقطع التكليف والجواب
عن الاول بانه يقدر عليها ولكن لا يقع مقدوره لعدم خلوص داعيه اليها كما تقول
في امتناع وقوع القبايح من الحكيم تعالى وكما تقول في عصمة الانبياء فان القدرة على
ما لا يمكن وقوعه لاعتبار غير ذاته لا تستنكر انما تستنكر القدرة على ما لا يمكن وقوعه
لذاته وعن الثاني انا لا نقول ان الحكيم سبحانه جعل شخصا واحدا بفعله معصوما
من غير استحقاق منه لذلك بل نقول كل من يستحق للالطاف الخاصة التي هي العصمة
بكسبه فهو سبحانه يخصصه بها ثم الامام يجب ان يكون من تلك الطايفة فالمكلفون باجمعهم
لو استحقوا بكسبهم تلك الالطاف الخاصة لكانوا كلهم معصومين فظهر ان الخلل في عدم
عصمتهم جميعا راجع اليهم لا اليه تعالى وعن الثالث ان نسبة غير المعصومين الى النبي
او القران نسبة واحدة فلو جاز ان يكون الى الموجود في زمان سابق والقران مغنيا
للمكلف مع جواز الخطا منه عن الامام لجاز في الجميع مثل ذلك فحينئذ لا يجب احتياجهم
جميعا الى امام وقد سبق فساد اللازم فظهر فساد الملزوم الثاني اذا ثبت وجوب
نصب الامام على الله بالطريق الثاني نقول انا نعلم ضرورة ان الحاكم اذا نصب في رعيته
من يعرف منه انه لا يقوم بمصالحهم ولا يرعى فيهم ما لاجله نصب وكان غرضه من نصب الامام
لمصالحهم ورعايته ما لاجله احتاجوا الى منصوب من قبله استقبح العقول منه ذلك
النصب وينفر عنه ونصب غير المعصوم عن الله داخل في هذا الحكم فعلمنا انه لا ينصب
غير المعصوم فكل امام ينصبه الله تعالى فهو معصوم وثانيها العلم بما يحتاج الى العلم به

في امامته من العلوم الدينية والدنيوية كالشرعيات والسياسات والآداب ودفع الخصوم وغير
ذلك لانه لا يستطيع القيام بذلك مع عدمه وثالثها الشجاعة التي تحتاج اليها في دفع
الفتن وقمع اهل الباطل وزجرهم اذ لا يتأتى القيام بما يقوم به الا بها ولانه اذا فر
يعم ضرره بخلاف ما اذا فر كل واحد من رعيته ورابعها كونه افضل من كل واحد من
رعيته واشجع واسخى وبالجملة اكمل في كل ما يعد من الكمالات لانه مقدم عليهم وتقديم
المرجوح على من هو اكمل منه قبيح عقلا وخامسها كونه طاهرا من العيوب المنفرة خلقا وخلقا
واصلا وفرعا كالجذام والبرص في الخلقة والحقد والبخل في الشيم ودناءة النسب
وكونه ولد الزنا في الاصل والصناعات الركيكة والاعمال الخسيسة في الفرع لان جميع
ذلك جار مجرى الالطاف اذ فيها تقرب للخلق الى تمكينه واستمالة لقلوبهم اليه
ضده ضده وسادسها كونه اقرب الخلق الى الله واكثرهم استحقاقا للثواب لانه
مقدم على كل واحد من رعيته بامر الله وتقديمه اياه والله لا يقدم عبدا على عبد
على الاطلاق الا لما ذكرنا وسابعها اختصاصه بآيات ومعجزات تدل على امامته
اذ لا طريق للخلق في بعض الاوقات الى قبول الاتباع فانها اذا ظهرت على يده
في وقت مسيس الحاجة اليها وقرنت بدعواه الامامة علم انه منصوب من قبل الله تعالى
وثامنها كونه اماما في جميع دار التكليف بانفراده في زمانه واستدل بعض
اهل النظر على ذلك بان كثرة الائمة مع اختلاف دواعيهم يمكن ان يصير سبب مقاومة
وعداوة فيحدث بينهم فيظهر بسببها الفتنة والفساد ويحدث من وجودهم ما لا يحدث
في عدمهم فلا يجوز وجودهم ايضا وهو صحيح اما اذا كان الامام واحدا يرتفع
هذا الجواز ويحصل الغرض على الطريق المقطوع فان قيل اذا شرطتم العصمة كيف
يمكن الاختلاف المؤدي الى ما خطا بعضهم بينهم قلنا العصمة هي الالطاف التي لاجلها
لا تخلص دواعي صاحبها الى فعل القبيح ومن تلك الالطاف علمه بنفع ويوجد معه
عوض المقاومة والاولى ان يستدل في هذا المقام بالسمع فهذه هي الاوصاف
اللازمة لكل امام من الائمة وذلك ما اوردناه في المسئلة الخامسة اذا ثبت ان

زمان التكليف لا يخلو من وجود امام معصوم متمكن او لم يتمكن وجب ان يكون كل ما قاله
او فعله اهل زمان باسرهم متفقين عليه صدقا وحقا لدخول المعصوم فيهم قطعا
وامتناع وقوع الكذب والباطل منه اما اذا اختلفوا فكل منفرد بقول ما
او بفعل فيها لا يكون قوله او فعله الذي انفرد به الا كذبا وباطلا لانه غير المعصوم
الصادق المحق بل يكون ما اتفق عليه الباقون بعد هذا المنفرد صدقا وحقا او
يكون الحق والصدق منحصرا في اقوال الباقين اذا كان منهم مخالفه فبان من
ذلك ان اجماع اهل الدنيا باسرهم حق فان اختلفوا فالحق ما اجمع عليه اهل الاسلام
دون غيرهم فان اختلف اهل الاسلام فالحق ما اجمع عليه اهل الحق وهم القائلون
بالتوحيد والعدل والنبوة والامامة على الوجه الذي اقتضاه العقل واكده
النقل فاذا عرفت هذا فاعلم ان الناس قد اختلفوا في هذا الباب فذهب بعضهم
الى عدم نصبه ووجوب الامام اصلا وذهب بعضهم الى وجوبه على الناس وذهب بعضهم
الى وجوبه على الله وقد سبق ما فيه كفاية من بيان صحة المذهب الاخير وفساد الاولين
ثم اختلفوا في تعيين الامام فذهبت الفرقة الاخيرة القائلة بوجوب النصب على الله
ان الائمة اثنا عشر نقيبا من اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وذهب الباقون
الى غيرهم كل فريق الى فرقة وقد عرفت ان الحق لا يخرج عن الجميع فلما كان القائلون
بعدم وجوب نصب الامام على الله مبطلين ظهر صحة ما ذهبت اليه الاثنا عشرية
ووجه آخر ذهب بعض المسلمين الى ان العصمة هي الصفة اللازمة للامام وانكرها
الباقون ثم ذهب مثبتوا العصمة الى الاثني عشر والباقون الى غيرهم ومعلوم ان
الحق معهم هناك فيجب ان يكون معهم هاهنا والا اجتمعت الامة على الضلال والباطل
ان قيل او لا يمكن المحتمل ان يكون قائل في هذه الامة محمد صلى الله عليه وآله وسلم بغير ما يعنيهم
ويكون الحق هو دون غيره فان قلتم لو كان لعرفناه ووصل الينا خبره قيل عدم معرفتكم
اياه لا يقتضي عدمه وثانيا ان حاصل كلامكم ان الامام المعصوم تشهد على كونه اماما

معصوما فيكفي اثبات الثاني بنفسه وثالث الشيعة قايلة ايضا ان الامام منصوب من قبل الله
وانه لا يخل بواجب ولا يرتكب قبيحا فيجب كونه علي الحق ايضا اجيب عن الاول ان
العلم بذلك لا نستفيده بالدليل بل يحصل بسبب كثرة تسامع التواريخ والسير ومجاري
علوم اختلاف الاهواء والملل والقاصر في نفس العلم عن غيره هو العقل واذا جزم
على امر تواترت اماراته كان ذلك علما ولا يلتفت الى الاحتمالات الدافعة لذلك
كما لا يلتفت الى الاحتمالات الدافعة للمحسوسات وذلك ما نقول به في العلوم الحاصلة
عن طريق التواتر والتجربة ولا شك ان العقل جازم مثلا على عدم امام مدعى
به بعد النبي ع غير علي وابي بكر والعباس فكذا في ساير الازمنة ولا يندفع
هذا العلم بالاحتمال المذكور وعن الثاني ان العلم بوجوب الامام يدل على تعيينه
وذلك ليس بمنكر وعن الثالث انهم خارجون عن الملة بادعائهم قدم الاجسام
وغيرها من الخرافات ولا ينفون اختلاف الواجبات وارتكاب القبايح
عن الامام بانه لا يختاره بل يقولون كلما يفعله الامام طاعة وان كان كذبا
او ظلما او شرب خمر او زنا مثلا فلظهور بطلان قولهم لم نعده في ساير الاقوال
فصل واما غيبة الامام الثاني عشر وطول مدته فليس بمستبعد عند من اعتقد ان
الله تعالى قادر عالم واذا ثبت وجوبه بالدليل فذلك هو الحق ويعارض المستبعد
من المسلمين بما ذهبوا اليه من القول بطول المدة في الغيبة عن الخلق في الخضر
والياس عليهما السلام من الانبياء والدجال والسامري من الاشقياء ويقال لما اذا جاز
في الطرفين ذلك فلم لا يجوز في الواسطة مثلا في الاولياء واما سبب غيبته
فلا يجوز ان يكون من الله سبحانه ولا منه كما عرف فيكون من المكلفين وهو
الخوف الغالب وعدم التمكن والظهور يجب عند زوال السبب واذ قد
وفينا بما وعدنا فلنقطع الكلام حامدين لله على الاية مصلين على محمد سيد
الانبياء مسلمين على خيرة اوليائه واصفيائه داعين لجميع المؤمنين والمؤمنات

ملتمسين

ولا تنسى من الكاتب

ملتمسين من الناظر فيه اصلاح خلل يقع نظره عليه مستغفرين من جميع ما كره الله
وهو حسبنا ونعم المعين والحمد لله
رب العالمين

سئل ابو حنيفة الامام موسى ابن جعفر الكاظم عليهما السلام وهو صبي قال المعصية ممن
فقال الكاظم ع المعصية اما من العبد او من ربه او منهما فان كانت من الله تعالى
فهو اعدل وانصف من ان يظلم عبده ويواخذه بما لم يفعله وان كانت المعصية منهما
فهو شريكه والقوي اولى بانصاف عبده الضعيف وان كانت المعصية من العبد
وحده فعليه وقع الامر واليه توجه المدح والذم وهو احق بالثواب والعقاب
ووجب له الجنة او النار فقال ابو حنيفة ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم
قال بعض الحكماء ينبغي للعاقل اذا اصبح ان ينظر في المرآة فان رأى حسنا لم يشنه
بقبيح من فعله وان رأى قبيحا لم يجمع بين قبيحين قيل ازدياد الادب عند
الاحمق كازدياد الماء في اصول الحنظل كلما ازداد ريا ازداد مرارة
قيل العقل والادب كالروح والجسد فالجسد بغير روح صورة والروح
بغير جسد ريح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على رسول الله وولي الله وآلهما خيار خلق الله فهذه تفسير سورة الاعلى
قال الشيخ ابو علي بن سينا قدس سره الاعز ما وجد منها كان منتهى هكذا اعلم ان هذه السورة
مشتملة على مطالب ثلثة المطلب الاول اثبات الله تعالى بقوله سبحانه سبح اسم ربك الاعلى
الذي خلق فسوى والذي قدر فهدى والذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى واعلم
ان المقصود منه الاستدلال بنوعين من الدلايل على وجود الآله الحكيم العليم فالنوع الاول
الاستدلال بخلقة الحيوان فاعلم ان الحيوان مركب من بدن ونفس واما الاستدلال
بخلقة الحيوان فهو المراد من قوله تعالى خلق فسوى وذلك ان بدن كل حيوان مقدر بقدر
معين وهذا التقدير هو الخلق وايضا فذلك البدن مركب من الاجزاء الحارة والباردة
والرطبة واليابسة ويجب ان يحصل كل واحد من تلك الاجزاء مقدرا بمقدار معين حتى
يتولد ذلك المزاج فانه لو زاد تلك الاجزاء او نقص كان الحادث مزاجا اخر لا ذلك
المزاج وهذا هو التسوية واما الاستدلال بنفس الحيوان فقوله تعالى والذي قدر فهدى
ومعناه انه تعالى قدر لكل واحد من تلك الاعضاء المخصوصة قوة مختصة بذلك العضو ثم
جعل تلك القوى التي يحصل منافعه ومصالحه مثل انه قدر للعين القوة الباصرة
وللاذن القوة السامعة وللمعدة القوة الهاضمة والنوع الثاني الاستدلال على وجود
الصانع باحوال النبات وهو قوله تعالى الذي اخرج المرعى فجعله غثاء احوى وهو
معلوم وانما قدم الاستدلال باحوال الحيوان على احوال النبات لان الحيوان اشرف
ولان العجايب في الحيوان اكثر فكان اولى بالتقديم فان قال قايل لم لا يجوز تولد
الحيوانات واجرام النبات بسبب الطبيعة لا بسبب الفاعل المختار قلنا الدليل عليه
هو ان جسم النطفة جسم متشابه الطبيعة وتاثير الطبايع والافلاك والانجم فيه متشابه
والجسم المتشابه اذا اثر في جملة ذلك الجسم تاثيرا متشابها يستحيل ان يتولد منه احوال
مختلفة الا ترى انه اذا وضع الشمع وكان ما يضيء حتى اذا رجع عن هذا الجانب وجب ان

نقص

نقص من ساير الجوانب بهذا المقدار فاما ان نقص من احد الجوانب حتى اذرع ولا شي من الجانب
الاخر الا نصف ذراع من غير حايل ولا مانع فهذا غير معقول فثبت ان موثرات الطبيعة
يجب ان يكون تاثيراتها تاثيرات متشابهة فلما راينا انه يتولد من بعض اجزاء النطفة
العظام ومن الاجزاء الاخر الاعصاب والعروق والرباطات علمنا ان التاثير ليس بتاثير
موثر بالطبع والايجاب بل تاثير موثر بالقدرة والاختيار والمطلب الثاني في مطالب
هذه السورة تقرير النبوات فاعلم ان هذا المطلب انما يتم بامور ثلثة اولها صفة النبي
في ذاته وجوهره والثاني كيفية استعمال تكميل الناقص والثالث اختلاف احوال الخلق في قبول ذلك
الكمال منه اما المطلب الاول وهو شرح صفة النبي وكيفية جوهر روحه في علومه واخلاقه
فاعلم انه ثبت في العلوم الاصلية ان النفس البشرية لها تعلقان احدهما القوة النظرية
والثاني القوة العملية وهي القوة التي باعتبارها تقدر على التصرف في هذا البدن وبواسطته
في اجسام هذا العالم على الوجه الاصوب الاصلح ولما ثبت بالبراهين ان القوة النظرية
اشرف من العملية لا جرم وجب تقديمها في الذكر واليه الاشارة بقوله تعالى سنقرئك
فلا تنسى والمعنى انه تعالى يقوي جوهر روحه ويكملها حتى يصير نفسا قدسية مشرقة
بالعلوم الحقيقية والمعارف الالهية ويصير بحيث اذا عرف شيئا لا ينساه فهذا هو الذي
فهمناه من قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وقوله تعالى الا ما شاء الله والفايدة فيه ان
جوهر النفس الانسانية لا يصير قويا على طبيعته بالقدرة مطلقا فلا جرم لا ينفك
عن السهو والنسيان في بعض الاوقات واما قوله تعالى انه يعلم الجهر وما يخفى فالمراد منه
انه تعالى وعده ان يجعل جوهر نفسه عالما بالمعلومات مطلعا عليها محيطا بها والموثر
في كل حال وكمال اقوى من الاثر فلولا كونه تعالى عالما بالمعلومات كلها والا لما قدر
على جعل روح النبي عالما بها مبرا عن السهو والنسيان واما الاشارة الى تكميل نفس
النبي صلعم في القوة العملية فهو المراد من قوله تعالى ونيسرك لليسرى وذلك ان الناس كلهم
مشتركون في اصل القدرة على القبيح والحسن والفجور والتقوى الا ان فيهم من يكون
الفعل عليه اسهل وطبعه اميل فتلك السهولة عبارة عن الصفة المسماة بالخلق منه

كان سعيدا طاهرا لما كانت نفسه موصوفة بكمال القدس والطهارة ومن كان شقيا
والعياذ بالله كان بالضد فقوله تعالى ونيسرك لليسرى اشارة الى هذه الحالة وعند هذه
الآية تم وصف شأن النبي بالكمال في القوة النظرية اولا ثم في القوة العملية ثانيا والمطلب الثالث
من النبوة الاشتغال بدعوة الخلق الى طريق الحق وذلك لان من كان كاملا في القوة
النظرية والعملية اذا كان لا يقوى على تكميل غيره فهو الولي وان كان يقوى عليه فهو
النبي ولا شك ان هذا المقام اكمل لان الكمال المطلق هو الذي يكون تاما وفوق التمام
فلما حصل تمامه بسبب كمال قوته النظرية والعملية وجب ان يصير فوق التمام افاضة
للكمالات على الناقصين وذلك هو دعوة الخلق الى التوجه الى الحق فلهذا قال تعالى
الآية المتقدمة فذكر ان نفعت الذكرى فقوله ذكر امر له بدعوة الخلق الى الحق
ثم بين ان هذه الدعوة لا تنفع في حق الكل لان النفوس الناقصة منها ما تقبل
التاديب والتهذيب ومنها ما لا تقبل والتي تقبل فهي منه مختلفة بالقوة والضعف والرغبة
والبطوء والكثرة والقلة فلهذا قال تعالى ان نفعت الذكرى ثم انه تعالى لما ذكر هذا المعنى
على سبيل الاجمال اراد بيانه بالتفصيل من الآية المذكورة المقصودة منها بيان
احوال الخلق في كيفية قبول تلك الدعوة وهو المطلب من النبوة وذلك لان الخلق عند
سماع هذه الدعوة ينقسمون الى قسمين منهم من ينتفع به وهو المراد من قوله تعالى سيذكر
من يخشى فانهم ينتفعون بدعوة الانبياء ويقبلون ويستكملون نفوسهم ومبدأ هذا القبول
انما يكون من الحذار والخشية وهو ان من يسمع دعوة الانبياء ثم خطر بباله ان هذه الدنيا
ذاهبة فانية على كل حال فلو لم يشتغل بعمارة الآخرة فربما وقع في الهلاك الابدي
فحصل له الخوف والخشية وهو الذي يحمله على النظر والتامل في دعوة الانبياء
ويدعوه الى الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة واما الذين لا يقبلون
دعوة الانبياء ولا ينتفعون بها فاليهم الاشارة بقوله تعالى ويتجنبها الاشقى الذي
يصلى النار الكبرى وذلك لان المعرضين عن طلب الآخرة والمستغرقين في حب
الرياسة المتوجهين الى طلب طيباتها ولذاتها وشهواتها اذا ماتوا فقد فارقوا

ماكان

ماكان محبوبا وذهبوا الى موضع ليس لهم به معرفة ولا لهم باهله انس ومفارقة المحبوب
توجب نار الشوق والحزن والدخول في موضع ليس له باهله انس توجب الوحشة والنفرة
فهذا الذي احتجب عن قبول دعوة الانبياء فلا شك ان سيصلى النار الكبرى
ثم لا يموت فيها ولا يحيى واما النار المحسوسة فيستعظم بسبب هذه النار الروحانية ويعظم
العذاب واعلم انه تعالى لما ذكر في اول هذا التقسيم قوله سيذكر من يخشى عاد الى
شرح احوال ذلك تمام التقسيم فقال قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى فذكر من
كمال احوال المستعدين ثلث مراتب المرتبة الاولى تزكية النفس عن العقائد الباطلة
والاخلاق الذميمة وهذه اشارة الى ازالة ما لا ينبغي ولا شك ان ازالة النقوش
الباطلة عن لوح الروح يجب تقديمها على تحصيل النقوش الكاملة الطاهرة فيه
ثم اذا طهرت النفس عن كل ما لا ينبغي فلا بد من تكميل قوته النظرية بالمعارف
القدسية والعلوم الالهية وهي المرتبة الثانية واليها الاشارة بقوله تعالى وذكر اسم
ربه لان معرفة الله وذكره رئيس المعارف والعلوم ثم لا بد من الاستعانة
بتكميل القوة العملية بالافعال الصالحة والآثار الحميدة وهي المرتبة الثالثة
واليها الاشارة بقوله تعالى فصلى لان رئيس الاعمال الصالحة طاعة الله وخدمته
وههنا تم الكلام في مراتب النبوات لانه لما كمل النبي صلعم في قوته النظرية والعملية
ثم امر بعد ذلك بالدعوة الى الله تعالى ثم اردفه ببيان ان الذين يسمعون منهم من يحملهم
الخوف والخشية على القبول ومنهم من لا يحملهم ذلك فيقعون في العذاب الشديد وهو
العذاب بالنار في حال لا يكون موتا ولا حيوة ثم ذكر مراتب احوال السعداء من
اتباع الانبياء وهي الاحوال التي ذكرناها وبين انه لا مزيد عليها لان المطلوب اما ازالة
ما لا ينبغي وهو قوله تعالى قد افلح من تزكى واما تكميل القوة النظرية في المعارف
الالهية وهو قوله وذكر اسم ربه فصلى واما تكميل القوة العملية بالاعمال الصالحة
وهو قوله فصلى وههنا تم الكلام في تقرير امر النبوة والله ولي الارشاد
المطلب الثالث من مطالب هذه السورة تقرير امر المعاد واليه الاشارة بقوله

بل تؤثرون الحيوة الدنيا والآخرة خير وابقى واعلم ان البيان تام كامل وافٍ
في اثبات امر المعاد وتقريره ان هذه اللذة مطلوبة لذاتها والخلق قد ادركوا
في هذه الحيوة الجسمانية انواع اللذات الجسمانية وما ادركوا شيئا من السعادات
الاخروية فوجب ان يكونوا مستمرين على طلب اللذات الدنيوية معرضين عن
اللذات الاخروية والى هذا الاشارة بقوله تعالى بل تؤثرون الحيوة الدنيا والآخرة
خير وابقى وهذا البيان اقصى ما يمكن ان يذكر في هذا الباب وتقريره ببيان
امرين الاول ان اللذة الاخروية خير من اللذة الدنيوية ويدل على صحته وجوه
الاول ان اللذة الجسمانية مشتركة فيما بين الناس والبهائم والديدان والخنافس
واللذات الروحانية مشتركة فيما بين الناس والانبياء والمرسلين فعلمنا ان
اللذات الروحانية افضل الثاني ان اللذة الجسمانية لو كانت خيرات وسعادات
لكان كل ما كانت هذه الاشياء اكثر كانت السعادة والكمال اكثر ومعلوم انه
ليس كذلك لانا لو فرضنا عاقلا لا هم له الا الاكل والشرب والوقاع وكانت
مدة عمره مقصورا على اصلاح هذه المهمات كان منسوبا الى الخسة والدناءة وصار
انزل كالبهيمة واما من كان اعراضه عن هذه الاحوال اشد وبعده عنها اكثر كان
الى الكمال والروحانيات اقرب فعلمنا ان الخير واللذة الروحانية خير من الجسمانية
ولهذا السبب كان الانسان لا يقدم على الجماع عند حضور الناس فلو كانت
تلك اللذة من باب الكمال لكان اظهاره اولى من اخفائه الثالثة والعاقل لا يفتخر
بالاكل الكثير وكل ذلك يدل على صحة ما ذكرناه الثالث ان جوهر الروح اشرف
من جوهر البدن والابتهاج بمعرفة الله ومحبته اشرف من الابتهاج بالمطعوم
والمشروب والمنكوح فثبت بهذه الوجوه ان الآخرة خير من الدنيا واما المقام
الثاني وهو ان الآخرة خير وابقى فهو ظاهر لوجهين الاول انه لا بد من الموت وعنده
ينقطع كل تلك اللذات الجسمانية الثاني هو ان اللذة الحاصلة من الاكل والوقاع
انما تحصل حال الاشتغال بالاكل والوقاع فاما بعد تلك اللحظة فان اللذة لا تبقى

البتة

البتة بل انما بقيت تلك اللذات الالام واما البهجة الحاصلة من المعارف الالهية
والعلوم القدسية والاخلاق الفاضلة فانها باقية دائمة آمنة عن الزوال
والانتقال فثبت بهذا البيان الباهر ان الآخرة خير وابقى وانضم الى هذه
المقدمات مقدمات اخرى وهي ان كل ما كان خيرا وابقى وانما جاز حذف
هذه المقدمة الثانية لانها من البديهيات المقررة في العقول السليمة واعلم انه تعالى
لما قرر هذه المطالب الثلثة ختم السورة بقوله ان هذا لفي الصحف الاولى
صحف ابرهيم وموسى والمعنى ان جميع كتب الله تعالى المنزلة على انبيائه ليس المقصود
منها الا تقرير هذه المطالب الثلثة وهي معرفة الالهيات اولا ثم معرفة النبوات
ثانيا ثم معرفة المعاد ثالثا واعلم ان التامل في اسرار هذه السورة ينبه
على ان الاشتغال بما سوى هذه المطالب العلية عبث وان سعادة
الانسان لا تحصل الا بمعرفة هذه
المطالب الثلثة وبالله
التوفيق والسلم

29

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال الشيخ ابو نصر المعلم الثاني فضائل العلوم والصناعات انما تكون باحدى ثلث اما بشرف
الموضوع واما باستقصاء البراهين واما بعظم الجدوى التي فيه سواء كان مستقصى
او منتظرا اما ما يفضل على غيره بعظم الجدوى فكالعلوم الشرعية والصنائع المحتاج اليها
في زمان زمان وعند قوم قوم واما ما يفضل على غيره لاستقصاء البراهين فكالهندسة
واما ما يفضل على غيره بشرف موضوعه فكعلم النجوم وقد تجتمع هذه الثلثة او اثنان منها
في علم واحد كالعلم الالهي فصل قد يحسن ظن الانسان بالعلم الواحد فيظنه احسن
واجود واحكم واوضح مما هو عليه وذلك اما لتقصير ونقص يكونان في طبعه فلا تقدر معهما
على الوقوف على حقيقة ذلك العلم واما لانه لا يبلغه ما يعاند ذلك العلم الذي عنده
واما لفضيلة المستنبطين او المتمسكين به واما لكثرتهم واما لحرص الانسان على نيل
ما يرجو ان يحصل من ذلك العلم وجلالة فائدته وعموم النفع فيه ان لو صح وتحقق واما
لاجتماع اكثر الاسباب فيه وقد يخرج مثل هذا الظن الانسان الى قبول ما ليس
كليا على انه كلي وما ليس بناتج من القياس على انه ناتج وما ليس برهانا على انه برهان
فصل اذا وجد شيئان متشابهان ثم ظهر ان شيئا ثالثا هو سبب لاحدهما فان
الوهم يسبق ويحكم بانه ايضا سبب للاخر وذلك لا يصح في كل متشابهين اذ الشبه
قد يكون بعرض من الاعراض وقد يكون بالذات والقياس الذي يركبه الوهم فيوجب
ما ذكر وهو قياس مركب من قياسين مثال ذلك الانسان ماش والانسان حيوان
والماشي حيوان والفرس شبيه بالانسان في انه ماش فهو اذن حيوان وهذا لا يصح
في جميع المواضع اذ الققنس ابيض وهو حيوان والاسفيداج ابيض لكن ليس بحيوان
فصل امور العالم واحواله نوعان احدهما امور لها اسباب عنها تحدث وبها
توجد كالحرارة عن الشمس وعن النار وتوجد للاجسام المحاذية لها وكذلك سائر ما اشبهها
والنوع الاخر امور اتفاقية ليست لها اسباب معلومة كموت الانسان او حيوته
عند طلوع الشمس وعند غروبها وكل امر له سبب معلوم فانه معد لان ينضبط ويعلم

ويوقف

ويوقف عليه وكل امر هو من الامور الاتفاقية فانه لا سبيل الى ان يعلم ويضبط ويوقف
عليه بجهة من الجهات الستة والاجرام العلوية علل واسباب لتلك وليست بعلل و
اسباب لهذه فصل لو لم يكن في العالم امور اتفاقية ليست لها اسباب معلومة
لارتفع الخوف والرجاء واذا ارتفع لم توجد في الامور الانسانية نظام البتة
لا في الشرعيات ولا في السياسات لانه لولا الخوف والرجاء لما اكتسب احد شيئا لغده
ولما اطاع مرؤس رئيسه ولما عني رئيس بمرؤسه ولما احسن احد الى غيره ولما
اطيع الله ولما قدم معروف اذ الذي يعلم جميع ما هو كائن في غد لا تحير على ما سيكون
عليه ولا يسعى سعيا فهو عابث احمق يتكلف ما يعلم انه لا ينتفع به وكل ما يمكن ان يعلم
او يحصل قبل وجوده بجهة من الجهات فهو كالمعلوم المحصل وان عاق عنه عوايق
او زاغ به المدة في ما لا يمكن ان يكون له مقدمة معرفة فهو الذي لا يرجى الوقوف
عليه الا بعد وجوده فصل الامور الممكنة التي وجودها ولا وجودها متساويان ليس
احدهما اولى به من الاخر لا يوجد عليها قياس البتة اذ القياس انما يوجد لنتيجة
واحدة اما موجبة او سالبة واي قياس ينتج الشيء وضده ليس يعطي علما بوجود
الشيء ولا وجوده فقط غير ان يميل الذهن الى طرفي النقيض جميعا بعد وجود القياس
اذ الانسان من اول الامر واقف بين وجود الشيء ولا وجوده وهو غير محصل
لاحدهما واي فكر او قول لا يحيل احد طرفي النقيض ولا ينفي الاخر فهو هدر باطل
فصل التجارب انما ينتفع بها في الامور الممكنة على الاكثر واما الممكنة في الندرة
او الممكنة على التساوي فانه لا منفعة للتجربة فيها وكذلك الروية واحد الاسباب المعدة
ايضا ينتفع به في الممكنة على الاكثر لا غير في ما الضروريات فقط فمن امر هن الروية
والتجارب والاستعداد والتجربة يستعمل فيها وكل من قصد لذلك فهو غير صحيح
العقل واما الحزم فقد ينتفع به في الامور الممكنة على الندرة وفي التي على التساوي
فصل قد يظن بالافعال والاثار الطبيعية انها ضرورية كالاحراق في النار
والترطيب في الماء والتبريد في الثلج وليس الامر كذلك لكنها ممكنة على الاكثر لاجل

ان الفعل انما يحصل باجتماع معنيين احدهما تهيؤ الفاعل للتأثير والآخر تهيؤ
المنفعل للقبول فمهما لم يجتمع هذان المعنيان لم يحصل فعل ولا اثر البتة كما ان النار
وان كانت محرقة فما لا يتهيأ للاحتراق لم يحصل الاحتراق وكذلك الامر في سائر ما اشبه
هذا وكلما كان التهيؤ في الفاعل والقابل جميعا كان الفعل ولولا ما يعرض من التمنع
في المنفعل لكانت الافعال والآثار الطبيعية ضرورية فصل لما كانت الامور
الممكنة مجهولة ظن قوم ان كل مجهول ممكن وليس الامر كذلك اذ العكس في هذه القضية غير صحيح
على المساواة لكنه على جهة الخصوص والعموم فان كل ممكن مجهول وليس كل مجهول
بممكن ولاجل الظن الذي بنى على الوهم ان المجهول ممكن صار الممكن يقال على وجهين احدهما
ما هو ممكن في ذاته والآخر ما هو ممكن بالاضافة الى من يجهله وصار هذا المعنى سببا
لغلط عظيم وتخليط مضر حتى ان اكثر الناس لا يميزون بين الممكن والمجهول ولا يعرفون
طبيعة الممكن فصل ان اكثر الناس لا يحكى لهم لما وجدوا امورا مجهولة بحثوا عنها
وطلبوا عللها واسبابها حتى توصلوا الى معرفتها وصارت لهم معلومة
احسنوا الظن بما هو ممكن في طبعه وظنوا انهم انما يجهلونه لقصورهم عن ادراك
سببه وانه سيوصل الى معرفته بنوع من البحث والتفتيش ولم يعلم ان الامر في طبيعة
ممتنع لان الممكن لا يقدم معرفة السبب بجهة من الجهات اذ هو ممكن الطبيعة وما هو ممكن فهو
بالطبع غير محصل ولا محكوم عليه بوجود ما او لا وجود فصل الاسماء المشتركة
قد تصير سببا للاغلوطات العظيمة فيحكم على اشياء بما لا يوجد فيها لاجل اشتراكها
في الاسم مع ما يصدق عليها ذلك الحكم كالاحكام النجومية مشتركة للتي هي ضرورية
كالحسابات والمقادير والتي هي ممكنة على الاكثر كالتأثيرات الداخلة في
الكيف والتي هي منسوبة اليها بالظن والوضع وطريق الاستحسان والحسبان
وهذه في ذواتها مختلفة الطبائع وانما اشتراكها في الاسم فقط فان من عرف بعض
اجرام الكواكب وابعادها ونطق بذلك فقد يقال انه حكم بحكم نجومي وذلك داخل
في جملة الضروريات اذ وجودها ابدا كذلك ومن عرف ان كوكبا من الكواكب كالشمس مثلا

اذا حاذى مكانا من الامكنة فانه يسخن ذلك المكان ان لم يكن هناك مانع من جهة
قابل تلك السخونة ونطق فقد حكم ايضا بحكم نجومي وهو داخل في جملة الممكنات على الاكثر
ومن ظن ان الكواكب الفلانية متى قارن او اتصل استغنى بعض الناس او حدث
له حادث ونطق بذلك فقد حكم ايضا بحكم نجومي وهو داخل في الامور الظنية والاستحسانية
والحسبانية وطبيعة كل حكم من هذه الاحكام مخالفة لطبيعة الباقية فاشتراكها
انما هو في الاسم فقط ولذلك قد يلتبس ويشتبه الامر فيها على اكثر الناس اذ هم غير
محنكين ولا متدربين ولا مرتاضين بالعلوم الحقيقية اعني الضرورية البرهانية
فصل تأثيرات الاجرام المضيئة العلوية موثرة في الاجرام السفلية بحسب قبول
هذه منها كما يظهر من حرارة ضوء الشمس يكون ضوء الشمس وضوء الزهرة وما يظن
فعلها انما هو بتوسط اضوائها المبثوثة لا غير فصل القدماء يختلفون في الاجرام
العلوية هل هي في ذاتها مضيئة ام لا فبعضهم قال ليس في هذا العالم جرم مضيء البتة
سوى الشمس وكلها سواه من الكواكب فانه يستضيء منها ويستدل على ذلك
بالقمر والزهرة فانهما ينكسفان اذا وقع الشمس من حيث منهما وبين البصر وقال بعضهم
ان جميع الكواكب الثابتة مضيئة بذواتها وان السيارة مستضيئة من الشمس
فعلى اي هاتين الجهتين كان الامر فان تأثيرها بتوسط اضوائها الذاتية او
المكتسبة غير مكتسب ولا مدفوع فصل معلوم ان الكواكب اذا استجمعت
انوارها مع الشمس على جسم من الاجسام السفلية اثرت فيه اثرا خفيا لطالما تر
عند انفرادها عنه وذلك مختلف بالاكثر والاقل والاشد والاضعف والازيد
والانقص بمقدار تهيؤ ذلك الجسم في الازمنة المختلفة لقبول ذلك الاثر والفيض
فان بين الاجسام تفاوتا في القبول وهذا من الخواص التي هي موجودة فاعلة
وان كانت غير مضبوطة لمقاديرها وهيآتها على الاستيفاء فصل العلل
والاسباب اما ان تكون بعيدة واما ان تكون قريبة فالقريبة معلومة مدركة
مضبوطة على اكثر الامر وذلك مثل حمي الهواء من انبثاث ضوء الشمس فيه
والبعيدة قد يتفق ان يصير مدركة معلومة مضبوطة وقد يكون مجهولة والمضبوطة
المدركة منها كالقمر يميل ضوؤه ليسامت بحرا فيميل فيستقي الارض فتنبت الكلأ

فمن بعضها الحيوان فيسمن ويحرم عليها الانسان فيستغني وما اشبه ذلك فصل لاشيا
في العالم امور لها اسباب بعيدة جدا فلا تضبط لبعدها فيظن بتلك الامور انها
اتفاقية وانها اتفاقية وانها من خبر الممكن المجهول مثل ان يسامت الشمس
بعض الاماكن الندية فترفع بخارات كثيرة فينعقد فيها سحاب فيمطر بها امطار
ويفيد بها اهوية فيعفن بها ابدان فيتلف من بها اقوام فيستغنون عن
ان الذين زعم قد يوجد سبيل الى معرفة وقت استغناء هولاء القوم ومقارة
وجهته من غير اقتفاء السبب الذي ذكرت مثل فال او عيافة او استخراج
حساب او مناسبة بين اجسام او اعراض فهو يدعي ما لا بد عليه من العقل الصحيح
فصل امور العالم واحوال الانسان فيها كثيرة ومختلفة فمنها خير ومنها شر
ومنها محبوب ومنها مكروه ومنها جميل ومنها قبيح ومنها نافع ومنها ضار فاذا
واضع وضع بازاء كثيرة احواله كثيرة من امور العالم مثل حركات البهائم واصوات
الطيور او كلمات مسطورة او فصوص معمولة او سهام مسورة او اسامي
مذكورة او حركات من حركات النجوم وما اشبه ذلك مما فيه كثرة فانه قد
يصادف تلك الاحوال وبين ما وضع مما ذكر اي كثرة كانت مناسبة وتعيين
بها بين هذه وبين تلك ثم قد يتفق فيها ما يعجب الناظر فيها او المتامل لها
الا ان ذلك لا عن ضرورة ولا عن وجوب ينبغي للعاقل ان يعتمدها وانما هو
اتفاق ركن اليه من كان في عقله ضعفا اما ذاتي واما عرضي فالذاتي
هو ما يكون في الانسان الغمر الذي لا تجارب له اما الصغر سنه واما لغباوة
طبعه والعرضي هو ما يكون في الانسان عند ما يغلب عليه بعض الالام الانسانية
مثل شهوة مفرطة او غضب مفرط او حزن او خوف او طرب او ما اشبه ذلك
فصل حركات الكواكب المناسبات التي بينها الى ما سوى ذلك من اصوات
الطير وحركات البهائم وخطوط الاكتاف وجداول الاكف واختلاجات
الاعضاء وساير ما يتفاول به وينظر منه انما هي لمعنيين اثنين احدهما ان
تلك الاجرام موثرة في الاجرام السفلية بكيفياتها فهي لذلك يظنون بها
انها موثرة ايضا باتصالاتها وانصرافاتها وظهورها وغيبوبتها وتقاربها

وتباعدها

وتباعدها والآخر انها ذات طبيعة شريفة بعيدة عن الفساد فصل ليت شعري
لما وجدت الانجم الثابتة بعضها مشارقة وبعضها متلائمة وبعضها اشد
منافرة فما الذي يوجب ان يكون حلول الكواكب في الدرجات التي تناسب
في العدد تلك الانجم ايضا حالها في ابعادها المتخالفة كذلك مع ما انه من المتفق عليه
ان تلك الدرجات وتلك البروج انما هي بالوضع لا بالطبع اذ ليس هناك
تغير ولا تخالف طبيعي فصل الم تعلم ان الاستقامة والاعوجاج والزيادة
والنقصان والكمال الذي يقال في مطالع البروج انما هو بالاضافة الى
اماكن باعيانها لا لاجل تلك الاماكن لا انها في انفسها ذوات اعوجاج و
استقامة وكمال ونقصان وساير ما اشبه ذلك فاذا كان الامر على هذا
فما الذي يوجب ان يكون دلالاتها على الاجرام السفلية من حيوان او نبات
بحسب تلك التي حل فيها ما حل واذا صح ذلك في ذواتها فمن يوجب شيئا
غير ما هو داخل في التاثيرات الداخلة في باب الكيفية فصل من اعجب العجب
ان يمر القمر فيما بين البصر منا وبين باعيانهم في موضع من المواضع فيستتر
بجرمه عنهم ضوء الشمس وهو الذي يسمى الكسوف فيموت لذلك ملك من الملوك
ولو صح هذا الحكم لوجب ان يكون كل انسان اذا استتر بحائط او اي جسم كان
ضوء الشمس فانه يموت لذلك ملك من الملوك او يحدث في الارض حادث عظيم
وذلك مما ينفر عنه طباع المميزين فصل تعين اجماع العلماء واولو الفهم
بالحقائق ان الاجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتاثيرات والتكونات
والاختلاف في طباعها فما الذي دعا اصحاب الاحكام الى ان حكموا على بعضها
بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة فان دعاهم الى ذلك الوانها وحركاتها
البطيئة والسريعة فليس ذلك مستقيم من طريق القياس اذ ليس كل ما يشبه شيئا
بعرض من الاعراض فانه يجب ان يكون شبيها بالطبع وان صدر عن كل واحد
منهما ما يصدر عن الاخر فصل لو وجب ان يكون كل ما لونه من الكواكب شبيه
بلون الدم مثل المريخ دالا على القتال واراقة الدماء لوجب ان يكون كل ما لونه احمر

من الاجسام السفلية ايضا دليلا على ذلك اذ هي اقرب منها ولو وجب ان يكون كل
ما هو كرة سريعا او بطيئا من الكواكب دلايل على التباطؤ والتسارع في الحوايج
لوجب ان يكون كل بطي وكل سريع من الاجسام السفلية دالة عليها اذ هي اقرب
منها واشبه اتصالا وكذلك الامر في ساير ما اشبهه فصل ما اعمى بصر من نظر في امر البروج
فلما وجد الحمل مبدا في تقديرهم حكم بانه يدل على راس الحيوان خصوصا الانسان
ولما كان الثور يتلوه حكم بانه يدل على العنق لكن لما ان ينتهي الى الحوت وهو متصل
بالحمل على القدمين وهما غير متصلين بالراس فيعلم ان حكمه غير مطرد في ذلك
اذ اعضاء بدن الحيوان موضوعة على الاستقامة وليس بين المستقيم والمستديرة
مناسبة لكن من اعظم المصايب ان الضرورة تدعو الى التفوه بمثل هذا الطعن
الذي لا يدري هل الطعن اضعف ام المطعون غير ان الشر يدفع بالشر ولولا
ان الاشتغال بمثل هذه المعاندات مما يعطل به الزمان لابطلنا حكمهم في حكم
ان زحل هو ابطا الكواكب سيرا والقمر اسرعها سيرا ثم نقلب الحكم فنقول ان
زحل اسرعها سيرا ومسافته اطول مسافات الكواكب السيارة والقمر ابطاها
سيرا ومسافته اقرب مسافة الكواكب فصل في ان القمر وساير الكواكب
ادل على الامور والاحوال على ما وصفها اصحاب الاحكام ثم قالوا ان الامور التي
يراد ان يكون خفية مستورة ينبغي ان تتعاطاه في وقت الاجتماع في انحلال
ضوء القمر اما علموا ان ضوء القمر على حالة لم يتغير ولم يلحقه زيادة ولا نقصان
وانما ذلك بالقياس الينا لا غير وكذلك ما قالوه في الكليا ومهما لحقه تغير في ذاته
فما الذي يوجب ان يلحق ذلك التغير ما هو دليله من الامور على ما وضع
فصل لما كانت الشمس والكواكب في ذواتها لا حارة ولا باردة ولا رطبة
ولا يابسة باتفاق من العلماء فما معنى الاحتراق الذي ادعوه في الكواكب التي تقرب
من الشمس وحيث وضعوا الشمس دليلا على الملوك والسلاطين ثم حكموا بان
الكواكب الذي هو دليل على نوع من انواع الناس مثل عطارد الذي وصفوا
دليلا على الكتبة وعلى من يكون هو صاحب طالعه وهيلاجه اذا قرب من الشمس

ان

الاعراض مفقوده

ان يكون له تمكن من السلطان وقربة منهم لكنهم جعلوا ذلك محنة فصل في ظن
ان هذه تجارب عليها وجدت دلايل هذه الكواكب وشهاداتها فليعد الى ساير
ما وضع ونقله وتحكم به منقولا في المواليد والتحاويل والمسايل فان وجد بعضها
يصح وبعضها لا يصح على ما عليه حال ما وضع فليعلم ان ذلك ظن وحسبان
وغرور واستحسان فصل ثم ترى احدا وان كان من الاشتهار بالنجوم والايمان
بها على غاية ليس وراءها غاية وهو يقطع امرا مما يهمه لاجل حكم يحكم له به وان
كان في طالع مولده او مسالته جميع الشهادات التي بها يستدل وعليها يعول
مثل اخراج مال او عزم في ضرب او حذر او في سفر وما اشبه ذلك واذا كان
الامر على ذلك فما استعمالهم بهذا الفن الا لاحدى ثلث اما التفكه والولوع
واما المكسبة والتعيش والتشوق واما لجزم مفرط وعمل لما قيل ان كل مقول
محذور منه والله اعلم بالصواب

م م

بسم الله الرحمن الرحيم عليه توكلت واليه انيب اما بعد حمد الله تعالى والصلوة على نبيه
محمد وآله فسبب تحرير هذه الكلمات هو اني لما رايت انه تطرق السنة الناس
على اهل العلم من العلماء المتالهة واشتد التشنيع في حقهم بانهم هم الدهرية الذين
لا يقولون بالصانع ولا بالانبياء ولا بالحشر والنشر والمرجع والمعاد ولا بالعذاب
والراحة بعد الموت نعوذ بالله من هذا الكلام فعليهم لعائن الله وعلى محبيهم
والظن يخطي ويصيب وهذا الظن خطاء في حق اهل العلم من الحكماء المتالهة بل
اهل العلم من ارباب الحقيقة يعتقدون بان للعالم صانعا وهو واحد فرد
صمد لم يتخذ صاحبة ولا ولدا وانه حي عالم سميع موصوف بصفات الكمال
من غير تكثر وتعدد وان الانبياء مامورين من جهة الله تعالى باداء ما وجب عليهم
اداءه وان العذاب والراحة حق والسعادة والشقاوة ثابت حق
لان الانسان السعيد يجد الراحة بعد الموت والشقي يجد العذاب بعد الموت
وان العالم ممكن الوجود وكل ممكن الوجود محدث باعتبار انه توقف وجوده
على غيره ولا يكون موجودا بذاته فاذا القديم لا يكون الا ما لا يحتاج في وجوده الى
غيره فهو واجب الوجود عز وعلا هذا ذكر اعتقادهم على وجه الاجمال واما
على وجه التفصيل هو انهم يبرهنون على ان العالم ممكن الوجود واقرب من
الفهم هو ان الاعراض قائمة بالاجسام فيكون ممكنا لتوقفه على غيره ولو كان
واجبا وجوده لما توقف وجوده على غيره واما الاجسام فهي محل الاعراض
ممكنة وهو واجب الوجود لا يكون محل الاعراض فيكون ايضا ممكنا ثم الاجسام
مختلفة باختلاف الاعراض من المقادير والاشكال والالوان والحرارة
والبرودة وساير الاعراض فاذا لا بد من مبدع صانع ولا يكون مبدع
الهيات الجسم لان الهيات مختلفة والجسم من حيث الجسمية لا يختلف فلا
يكون مبدعا للحقايق مختلفة والاعراض لا يكون مبدعا للاجسام لوجهين احدهما
هو ان الاعراض مختلفة والجسم حقيقة واحدة فلو كانت الاعراض مبدعات

الجسم

الجسم لكانت الاجسام مختلفة في الحقيقة الجسمية والوجه الثاني هو ان الاعراض مفتقرة
في الوجود الى الاجسام فكيف يكون مبدعا لما افتقر اليه في الوجود والجسم لا يكون
مبدعا لذاته ولا العرض مبدعا لذاته فلا بد من مبدع لا يكون جسما ولا عرضا
فان كان ذلك المبدع واجب الوجود فهو المراد وان كان ممكنا ايضا فلا بد
ان ينتهي الى واجب الوجود لذاته وهو الباري عز وعلا والعاقل لا شك
في ذلك افي الله شك بل ذلك امر فطري كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
ونعل الاقدام تدل على المسير فهيكل علوي بهذه اللطافة ومركز سفلي بهذه الكثافة
اما يدلان على الصانع الخبير غير انهم يقولون بان الباري تعالى لا يبدع الاجسام
مطلقا بل اما ان يكون نارا او هواء وماء وترابا واذا كان كذلك لا يمكن ابداع
الاجهات مختلفة واذا كان الامر على ما ذكرناه فاول ما ابدع الله تعالى امرا
عقليا حيا عالما كما قال النبي صلعم اول ما خلق الله تعالى العقل غير ان له
جهات ثلاثا من نظره الى باريه وتعقله ومن نظره الى امكانه وتعقله
ومن نظره الى ذاته وتعقله فباعتبار نظره الى باريه وتعقله وهو جهته اشرف
يوجد منه عقل آخر وباعتبار نظره الى امكانه وتعقله وهو جهته الاخس يوجد منه
فلك وباعتبار تعقل ذاته نفس الفلك وكذا من الثاني عقل ثالث وفلك ثان
ونفس الفلك ومن الثالث عقل رابع وفلك ثالث ونفس الفلك ومن
الرابع عقل خامس وفلك رابع ونفس الفلك ومن الخامس عقل سادس
وفلك خامس ونفس الفلك ومن السادس عقل سابع وفلك سادس و
نفس الفلك ومن السابع عقل ثامن وفلك سابع ونفس الفلك ومن الثامن
عقل تاسع وفلك ثامن ونفس الفلك ومن التاسع عقل عاشر وفلك
تاسع ونفس الفلك ومن العاشر عالم العنصريات في نفوس الانسان
وهو الذي يسمونه واهب الصور ويسميه الانبياء روح القدس وجبرئيل وهو
الذي قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا غير انهم يقولون
لا يكون تاخر هذه الموجودات عن المبدع الحق بالزمان والمكان اذ الزمان

والمكان تابع لهذه الموجودات بل لحق تاخر هذه الموجودات عن الله تعالى بذات وهو
تاخر المبدع عن المبدع اذ المبدع تاخر ابدا عن المبدع والمبدع متقدم عليه فان كان
تحرز احد عن اطلاق العلة والمعلول فلا مشاحة في الالفاظ وان اطلق مطلق
بان العالم دايم يعني انه ليس بينه وبين مبدعه تاخر زماني ولا مكاني ولا رتبي
ولا طبيعي فانه لا مشاحة في الالفاظ اذا كان المقصد واحدا وان قال العالم
دايم بمعنى انه ليس له مبدع وصانع فذلك كفر وزندقة وانهم يعتقدون بان
الله تعالى لا يبدع شيئا بناء على ارادته اذ الارادة لا يمكن عند ترجيح احد الجانبين
على الآخر اما بناء على نفع عايد الى ذاته او نفع راجع الى مفعوله لكن عند حصول
هذا النفع لمفعوله اولى من تركه حتى يتحقق له الارادة وهذا امر فطري يعلم كل واحد
من نفسه انه لا يريد ان يفعل فعلا الا بناء على نفع راجع اليه او الى غيره يكون
حصول هذا النفع عنده اولى من عدم حصوله والله تعالى منزه عن الاغراض وعن
تعلق غرضه بشيء فاذن لا يمكن فعله بناء على غرض بل ذاته يقتضي الوجود على
انهم لو نزلوا على سبيل المجادلة ويقولون بالارادة لم يجزم به قاعدتهم
فان ارادته ايضا عندهم قديمة ويلزم ان لا يتاخر العالم عنه تاخرا زمانيا ولا
مكانيا ولا غير ذلك من التاخر ويعتقدون ان الانسان اشرف الحيوانات
الارضية وله نفس ناطقة والنفس الناطقة عندهم عبارة عن جوهر عقلي وحداني
ليس في عالم العنصري ولا في عالم الاثيري وهو في عالم السموات بل لا يتصور
وجوده في عالم الاجسام لانه لو كان في عالم الاجسام لم يتصور ان تدرك وحدة
الحق الاول جل كبرياؤه فان الواحد لا يدرك الا امر وحداني بل هو امر وحداني
كما قال الحلاج في وقت صلبه حسب الواحد افراد الواحد له وكل ما في عالم
الاجسام ليس بواحد فلا يتصور وجود النفس في عالم الاجسام والدليل على انه
ليس في عالم الاجسام انه ليس بجسم ولا جسماني اذ لا يتصور في الاجسام هذه الصفات
بل هذه صفات الروح الالهي المبرى عن عالم الاجسام بجوهره وليس فرق بينه
وبين الملائكة الا تصرفه في الاجسام واما بيانه من السنة فقول النبي عليه الصلوة والسلم

ابت

ابت عند ربي يطعمني واما الاثر فما قال بعض المشايخ في صفة الصوفية فقال من كان
مع الله كان بلا مكان وهذا يدل على انه ليس بجسم اذ الجسم مركب ومنقسم وليس في
هذا العالم ما لا ينقسم لا في العين ولا في الوهم وليس في هذا العالم نعم له تعلق بالبدن
كتعلق الملك بالملك ويتصرف فيه كالمالك وما دام تعلقه باقيا يبقى الانسان
حيا واذا انقطع علاقته ينقطع حيوته وفي بدن الانسان جسم لطيف بخاري
يسمى روحا حيوانيا بسبب بقائه تبقى العلاقة والا فموت ولو لم يكن الامر
على هذا الوجه فكيف يتصور ان الروح الالهي وهو النفس الناطقة تخرق السموات
وتصعد الى فوق فان خرق الافلاك غير متصور لان الافلاك ابدا في الدوران
ولا يتصور عليها الحركة المستقيمة لا يمكن مقتضى طبعها فان كان يلزم بعد الخرق فيلزم
ان تتحرك مستقيما والحركات تحصل الاستعدادات وواهب الصور يعطي الوجود
كما ان الماء اذا صار حارا شديد الحرارة استعدت هيولاه لقبول الهوائية
فيعطي الواهب هوائيته واذا تم مزاج الانسان يعطي له نفس ناطقة فعند الحكماء
العقول والافلاك دايمة لدوام علتها وكل ما يتجدد في عالم الكون والفساد حادث
لحدوث علة والهيولى عبارة عن امر يلبس تارة الصورة النارية وتارة الصورة
الهوائية وتارة الصورة المائية وتارة الصورة الترابية ونظير صيرورة الماء
هواء فان الانسان يرى القطرات من الغدير مرة اخرى فذلك هواء صار ماء
وماء صار هواء والعناصر اربعة نار وهواء وماء وتراب فالنار في غاية البعد
من المركز والتراب في غاية البعد من المحيط ومن امتزاج هذه العناصر تحصل
المواليد الثلثة من المعادن والنبات والحيوان والحيوان اشرف من النبات
والنبات اتم من المعادن فالنبات اشترك مع الحيوان في قوى وزاد الحيوان
على النبات بامور اخرى اما اشتراك النبات مع الحيوان فكان في قوة الغاذية
والنامية والمولدة وما يحتاج في الغذاء من القوة الجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة وما زاد الحيوان به على النبات وهو القوى المدركة خمس باطنة وخمس ظاهرة
اما الخمس الظاهرة فقوى السمع والبصر والشم والذوق واللمس واما الخمس الباطنة فهي الحس المشترك

والخيال والمتخيلة والوهم والحافظة والانسان اشرف الحيوانات اختص بامر مفارق
وهو النفس الناطقة فانه بنفسها لا في اين حية عالمة مدبرة للابدان كما اشار اليه
الشرايع والسابقات سبقا وهي العقول والمدبرات امرا وهي النفوس وعند الحكما
كما ان للابدان نفس ناطقة فللافلاك نفوس ناطقة حية عالمة عاشقة لمبدعها مشتاقة
فابدا في الوجد الدايم واللذة المتواترة وتبعدي لله تعالى ابدا نهاية التحرك اليه انها
كصاحب الوجد من اصحاب التجريد ولكل نفس فلك فلهذا اختلف حركاتهم وسبب
حركاتهم يوجد الخير الاعلى الدايم في هذا العالم وليس لهذا العالم نسبة معتد بها على عالم الاثير
والعوالم عند الحكما ثلثة عالم العقول وهو عالم الجبروت وعالم النفوس وهو
عالم الملكوت وعالم الملك وهو عالم الاجرام ويعتقدون ان النفس الادمي متى
ان كانت عارفة بالله وملايكته متصفة بالحقايق وانها درجة انتعاش الحقايق فانه
غاية كمال النفس تجد من اللذات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر
على قلب بشر وان كانت جاهلة بالله وملايكته فيكون بعد المفارقة اعمى كما قال
الله تعالى من كان في هذه اعمى فهو في الاخرة اعمى واضل سبيلا والاعمى يكون في ظلم
الظلمات بعضها فوق بعض فيتالمون بعذاب الحجاب عن الله وبما فاتهم من
راحة الدنيا وبما كسبت بهم الهيآت الردية كما قال الله تعالى كلا بل ران على قلوبهم
ما كانوا يكسبون اشارة بالبعد عن الله تعالى وبالحيلولة بينهم وبين ما يشتهون
ويعتقدون ان الانبيا عليهم السلم مبعوثون بالحق لمصلحة نظام العالم ولتذكيرهم
الاخرة فان الناس غافلون عن الاخرة غير مصغين في احوال الدنيا فلابد
لهم من تقنين لهم قانونا منضبطا فلابد وان يكون هذا الشخص شريف النفس قادرا
على ما لا يقدر عليه غيره في زمانه لشرف نفسه فان النفس اذا كانت شريفة
قوية قوتها تؤثر في هذا العالم تاثيرا عظيما لانها تتصل بروح القدس وتاخذ
منه العلوم وتكتسب منها قوة نورانية وخاصية التاثير كالحديد الحامية
اذا جاور النار تكتسب هيئة نورانية وخاصية الاحراق وقد يحصل هذه
الدرجة للاوليا والانبيا مخصوصون بمزيد درجة وهو انهم مامورون
باصلاح

باصلاح الخلق وا

باصلاح الخلق واداء الرسالة دون الاوليا واعلم ان ارباب الرياضة اذا حصل
لهم العلوم وفكروا في معلوماتهم من سبب الاسباب وما دونه من مبدعاته
فكر الطيفا ويضعف قواهم بتقليل الغذاء فتواهم فكرهم بالقلب ذكرهم باللسان
وتارة يستمعون نغمة رخيمة وبروايح طيبة وبرؤية امور مناسبة فيحصل لهم
امور روحانية حتى يصير ذلك ملكة ويصير سكينة ويظهر لهم امور غيبية ويحصل
بالنفس اتصالا روحانيا ويرى ذلك على المتخيلة ويرى الحس المشترك فيرون
الشبح الروحانية على الحس ما يتصور من الصور ويسمعون منه الكلام العذب
ويستفيدون منه العلوم ويقدرون اشيا مكتوبة فلهم الحظ الاوفر والمقام
الاعلى في الدنيا والاخرة فطوبى لمن ادرك نفسه قبل الموت وحصل لنفسه
في الدنيا درجة يلتذ بها في الدار الفنا ويفرح بها في الدار البقا واسال الله
التوفيق فانه قدير وبالاجابة جدير والحمد لمبدع الكل والصلوة على سيدنا
محمد خير البرية وعلى اله الاخيار وصحبه الابرار تمت هذه الرسالة
الاعتقاد من مقالات الشيخ الامام خواجه
شهاب الدين سهروردي
قدس سره
م م

الانسان بآخرته
حقيقة الانسان
مفاد

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اعوذ اليك واعوذ منك بعد حمد الله على الآيه والصلوة على انبيائه سيما
سيدنا محمد وآله واوليائه يقول الفقير الحقير غياث المنصور المشهور هذا هو الحجة
التاسع من حجج الكلام ولا بعثا حجة الاسلام الزام الخصام واتمام معاند عقايد
الاسلام مما الفته وصنفته ورصعته فيه الامان عما فات من اللسان من
عثرا كاشف الآيات من القرآن من الحشر الابدان وبيان ان المعاد في المعاد
بدن الانسان باجزائه كان لابدن ما اي جزء كيف كان بل المعاد هو
بالاجزاء التي كان له في النشأة الاولى مع روحه لادومة حط على ما يودي
من الحكماء ان ست مقالاتنا هذه اعلى مقالات المقالة ولي علم ان الاما
والاعتقاد بحشر الاجساد من ضروريات الدين وعليه انعقد عقايد المسلمين
بل ساير المليين من الحنفاء المعتبرين ولا عبرة بما ينقل من الشرذمة المنكرين
متصرفين الاوهام العامية نذهب الى استحالة حشر الاجساد وامتناع
المعاد لما يرى من العناد وبهذا الحسبان ان الانسان انعدم وفني وما هو
الانهدام الاجزاء فكيف يعود الى نظمها مع تفرقها وتمزقها ونسيها وتعددها فانهم
التي تشبثوا بها واوهمهم الاستبعاد والافراط منهم على ان الانسان اذا
فسد بدنه وتفرق ما له من الاجزاء هالكا دلا يعود الى الحالة الاولى وانه
فني فناء ابدا ونستطه الذي رماه من التشبثين بادبان العلماء منهم الى
هذا الامكان المعدوم لا يعاد فاذا انعدم الانسان بهيكله لم يمكن اعادته وتشبث
الحشر والمتكلمون منعوا هذا المنع اعادة المعدوم تارة واخرى بمنع فناء ال
فناء الهيكل فقالوا اما محصله ان الانسان اجزاء باقية اما متجزية او غير متجزية
ثم حملوا الآيات الواردة لبيان الحشر على ان الانسان اجزاء باقية اما ادري
انهم لم يجزمون احد الامرين اللذين لا يلزم التزام شيء منهما وفي كل استبعاد

لا يخفى

لا يخفى بل الظاهر ان الآيات الواردة لبيان امكان عود بدن الانسان باجزائه
وان المعاد في المعاد هو الذي كان مصدر الافعال مكلفا واما ان حقيقة الانسان
اجزاء باقية متجزية او غير متجزية ففي دلالة الآيات عليه تامل بل يمكن ان يستفاد
منه شيء من هذا اما يخالف هذا ثم لا يخفى على اولي النهى ان عرف الشبهة لا تقلع
عن اراضي تلك الاوهام الا بتقلع اصلها وهو ان الانسان بموته يفنى ويعدم
ولا يبقى وانه اذا فني يمكن ان يعود ابدا ولعل منع المتكلمين لا يفيد ازالتهم
بوجه يؤدي الى اذعانهم وسنشير الى ما سنح لنا في هذا بعد تقرير الهم من
المذاهب والآراء بزيادة تبصرة الحق ان المعاد في المعاد انما هو بدن
عنصري مثل الذي كان في الدنيا باجزائه بعينها ومن انكر هذا فقد كفر
ومن اقر بعود بدن مثل الاول باجزاء اخر فقد انكر المعاد حقيقة ولزم انكار
كثير من النصوص فحيث اراد تطبيق المنقول على ما حسنه من المعقول طرح
من المعقول والمنقول احتج المنكرون للمعاد بامتناع اعادة المعدوم
وبانه لو اكل الانسان انسانا فالاجزاء الماكولة ان اعيدت في بدن
الآكل لم يكن الانسان الماكول معادا وان اعيد في بدن الماكول لم يكن
الآكل معادا ولزم ان يكون اجزاؤه بعينها منعما ومعذبا اذا اكل مومن
كافرا ورد هذا بان المعاد هو الاجزاء التي منها ابتداء الخلق والله تعالى يحفظها
ولا يجعلها جزءا كذلك لبدن آخر والاول بمنع توقف المعاد على اعادة المعدوم
وان للناظر في امر المعاد نفيا واثباتا مشاجرات وما اورده المتكلمون
من الكلام لا يفي بالافحام والالزام فالاولى ان يسلك مسلكا آخر
فنشنع عن هؤلاء المنكرين المعاندين الدين احد والاصرار في الانكار
هل يدعون الامتناع او يمنعون الامكان او الوقوع فعلى الاول عليهم
البينة واثبات ما ادعيتم وما لكم فيما اسم به من هذا حجر ولا عين ولا اثر
وليس فيه الا عناد واستبعاد وعلى الثاني يمكن اثبات ما منعتم لوجوه
سياتي فيما سياتي ازالة وهم وشارة فهم ان من المتحصلين من حصل

وجه العود بما لا محصل له وحاصل ما حصله ان التشخص انما يتشخص بخصوصية اجزائه
مادة وصورة وروحا وبدنا وليس خصوص التاليف وتشخصه معتبرا في التشخص بل
المعتبر اشخاص الاجزاء تاليف نوعي لا شخصي فما دام الاجزاء الشخصية باقية باشخاصها
والتاليف المعتبر نوعا محفوظا كان الشخص باقيا بعينه ثم لو بطل التاليف وانحل التركيب
المعتبر لم يبق الشخص الاول لا لزوال الاجزاء فانها باقية باشخاصها واعيانها بل
لزوال النظم والتاليف المعتبر منهما نوعا ما اذا حصل مرة اخرى نوع التاليف
المعتبر بين الاجزاء الباقية باعيانها عاد الشخص الاول وكان هو الاول بعينه
بهذا الكلام وبعض القاصرين من المعاصرين اخذ كلامه فقال قيل ذهب المتكلمون
الى جواز اعادة المعدوم وذهب الحكماء وبعض المتكلمين الى امتناعها وهولاء
وان كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم فانهم
لا يقولون بانعدام الاجزاء بل بتفرق اجزائها وخروجها عن الانتفاع ثم قال
اقول ذكرت في الحواشي ان هذا انما على نفي الجزء الصوري للاجسام وحصر اجزائه
في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلمين وكذا على مذهب المص حيث قال الجسم
هو الصورة الاتصالية وانها تنتفي بعينها حال الانفصال في قوله دليل اخر
افاد الاستاذ قدس سره حاملا فيه بحث اذ لا يلزم من كون اجزاء زيد منحصرة في
جواهر الفردة ان يكون تلك الجواهر مما تركبت كان زيدا حتى لو تركبت منها كرة
مصمتة كانت هذه الكرة زيدا وان اكتفى بتلك الاجزاء بعينها او مثله كان الجن
في بعض الاحيان حيا فان من الجائز ان يكون تلك الاجزاء بشرط ترتيب
وتنضيد مخصوص كان زيدا ولم يكن هذا الترتيب والمص لم يذهب الى ان
جسما مخصوصا كهذا الفرس اذا قسم اقساما وفرقت اجزاؤه كان بعينه باقيا
حال التفرق بل لا يقول بذلك من له ادنى فهم فضلا عن مثل المص ثم قال
اقول ما ذكره من نفي الملازمة منع مقدمة لم يدعها احد فان حاصل ما ذكرته
توجيه كلام من نفي انعدام الاجسام بان مرادهم عدم انعدام بسائطها التي
هي الجواهر الفردة عند المتكلمين والصورة الاتصالية الباقية مع الانفصال

عند المص وتوابعه وليس في ذلك التزام ان تلك الاجزاء على اي وجه تركبت يكون زيدا
كما حسبه بل تلك الاجزاء اذا تركبت على وجه المخصوص وتعلق بها النفس المخصوص
يكون زيدا ولا يلزم من ذلك ان يكون الترتيب الثاني عين الترتيب الاول بشخصه
وقس على ذلك الكلام على مذهب المص فانه على ذلك التقرير يكون زيد مثلا عبارة
عن تلك الصورة الاتصالية بجميعها المجتمعة على ذلك الترتيب المتعلق بها تلك النفس
المخصوصة فاذا انحلت ثم اجتمعت على ذلك النحو من الترتيب وتعلق بها النفس
بانيا كان زيدا بعينه وان لم يكن شخص الترتيب الثاني شخص الترتيب الاول
بجواز ان يكون الاجزاء المشخصة مع اي شخص من الترتيب على هذا النحو بعينه
بدون زيد واذا تعلق نفس زيد كان المجموع بعينه زيدا من غير اعادة المعدوم
كما ان قطع الخشب التي اجزاء السرير اذا فرقت ثم رتبت ثانيا على الترتيب
الاول كان بعينه هو السرير الاول وان لم يكن شخص الترتيب اللاحق شخص
الترتيب السابق فلا يلزم من حشر الاجساد على شيء من المذهبين اعادة المعدوم
ولا انتقال النفس الى بدن اخر كما لا يخفى ثم على تقدير ان يثبت في الاجسام
الجزء الصوري فاذا زالت تلك الصورة ينتفي ذلك الجسم بعينه وهو ظاهر ضرورة
انتفاء الكل بانتفاء الجزء ثم اذا اعيد اليه صورة اخرى لا يكون الصورة الزائلة
لامتناع اعادة ~~الجزء ثم اذا اعيد اليه~~ المعدوم فيكون البدن المعاد على هذا التقدير
غير البدن الاول فلا بد ان يحقق ما ذكره من ان ذلك ليس تناسخا فان سميته
تناسخا فلا بد من البرهان على امتناع هذا المعنى فان النزاع في المعنى دون اللفظ
ودليلنا على امتناع التناسخ هو السمعي وهو لا يتناول هذا المعنى فتندفع كلام
الخصم اذ لا يمكنه ابطال ذلك لا بدليل العقل ولا بدليل النقلي بهذا حق المقال
ودع عنك ما قيل او يقال اقول فيه بحث اذ قوله ما ذكره من منع الملازمة
نفي مقدمة لم يدعها احد ممنوع فان ما ادعاه وهو ان عدم انعدام الاجسام
مبني على نفي الجزء الصوري وانحصار اجزائها في الجواهر الفردة انما يستقيم
لو كانت تلك الملازمة حقة واما اذا لم يكن حقة وجاز تلك مع انتفاء ذلك

الجسم المركب منها لم يصح بنا عدم انعدامها على حصر اجزائها في تلك الجواهر الفردة
وذلك ظ لا ستره به ثم انه مطالب ههنا ان سبب تعين الجواهر الفردة والنفس
اللتين جعل تعينهما سببا لتعين زيد ثم اقول على ما قرره يلزم محذورات
كثيرة شتى منها ان يكون تشخص زيد مثلا كليا له افراد فانه ظ انه اذا مات
لم يبق هو بشخصه ثم اذا عاد فان كان هو الشخص الاول بعينه لزم اعادة المعدوم
وان كان بعد الموت باقيا بتشخصه وشكله لزم خلاف ما اطبق عليه العقل
والنقل والشرع ثم ان المنع في قوله فاذا اكلت ثم اجتمعت كان بعينه زيدا ظ
جدا حيث يلزم اعادة المعدوم لزوما ظاهرا فان زيدا بعد موته وتفرق
اجزائه غير باق تشخصه ضرورة فاذا اعيد تشخصه لزم اعادة المعدوم ومثله
بالسرير مثل خال عن التحصيل فانه ليس السرير الاول بعينه بل هو مثله
وشبهه وتلك المشابهة تشبيه على الجهال الامثال مما يخيله شبيهه
لا يحقق به حقيقته ثم الدليل الدال على امتناع التناسخ جار بعينه فيما اوهمه
فان محصله ان النفس لا تتعلق ببدن الا بعد تمام استعداده وعند ذلك
يحدث عن المبدأ الفياض نفس جديدة وانكار جريان الدليل فيه مكابرة
فلو قيل في هذا الشيء فالاول ما ذكره غيره من ان ذلك غير لازم بناء على انه
لا يكفي تمام الاستعداد في الافاضة الا اذا كان الفاعل موجبا مفيضا
بالطبع واما اذا كان مريدا فاعلا بالارادة فيحتمل ان لا يريد ايجاد نفس مجددة
وان تم الاستعداد ثم اقول ان الذي اوهمه او توهمه ونقله اذ ادخله
لتوجيه المعاد الجسماني بط ليس بحيه ط بل فان حاصل ما اوهمه وان لم يكن
حاصل ان زيدا مثلا انما هو نفس بعينها مع اجزاء معينة من البدن على
نحو خاص من التركيب فاذا تعلقت تلك النفس بعينها بالبدن المؤلف
بتلك الاجزاء بعينها بذلك النحو من التركيب مرة اخرى كان الشخص الحاصل
ثانيا هو الشخص الاول بعينه فهذا زبدة اجلى من ان يخفى على احد من
ارباب النهى اما اولا فلان للمؤمنين المصدقين بالمعاد الجسماني من اعلام

الاسلام

الاسلام وعلماء الكلام منع تجرد النفس وبقائها كلاما فان اريد بالنفس المجردة
الباقية فذلك على راي اوليك ليس كذلك وان اريد الصورة النوعية
الجسمانية فان يذهب وكيف يبقى مفارقة لمادتها وهذا مما لا يكاد يتم
على راي احد من المتكلمين والحكماء وليس مما يمكن تصحيحه فضلا عن تحقيقه
واما ثانيا فلان النحو الخاص من التركيب الذي بسببه ان اراد به تشخصا
فمع دلالة العبارة على خلافه يستلزم القول باعادة المعدوم ولقد تقرر ان
الكلام تمام بدونه وان اراد به نوعه لزم انعدام الشخص فان ذلك النوع
على ما قرره شرط لكون الشخص شخصا وينعدم ذلك النوع ضرورة عند
التفرق وتفتت الاجزاء وانتقال الاعضاء كل جزء في سطح وجانب
فلو كان الشخص الثاني هو بعينه الشخص الاول لزم اعادة المعدوم واما ثالثا
فلانه ظ ان اجزاء البدن من الاعضاء بصورها والتراكيب بقاؤها بعد الموت
مكابرة لا يخفى وان اريد بالاجزاء الاجزاء التي لا تتجزى او الجسم الخالي
عن الصورة على بعض الآراء على ما اوحى عليه اولا وورد عليه ما اورده
الاستاذ قدس سره فلا مكان لامكان ما اوهمه او توهمه لامكان امتناع
اعادة تلك الامور الافراد وفرق بين عدم العلم بالامتناع وبين العلم
بالامكان على ان الاجزاء الغير المتجزية ليس مما يقول به القائلون بالمعاد
كلهم وبما اشرت اليه تعرف ضعف مقاله وبطلان اقواله وان قوله تلك
الاجزاء اذا ركبت على الوجه المخصوص تعلقت بها النفس المخصوص فكان
زيدا كما مر مرارا ولانه ظ انه اذا لم يكن تلك الاجزاء مصورة بصور
الاعضاء الخاصة ولا بصور العناصر لم يكن زيدا ولانه ظ ان الصورة الاتصالية
اذا اجتمعت على ما حصه من الترتيب بدون صور الاعضاء لم يكن انسانا
لا زيدا ولا غيره والمنع على كون الثاني هو بعينه الشخص الاول ظ
ولا يحسبه الا من لا يحس بالاكلال والتركيب بما فيه عليه وبحسبه باقيا
ومن شوه هذا لم يحكم الا بتغايرهما وقوله فلا يلزم حشر الاجساد على شرح من المذهبين

اعادة المعدوم ممنوع بل على المذهبين اعادة المعدوم لازمة على ما او هم وكذا قوله
ولا انتقال النفس الى بدن آخر لما مر غير مرة ثم ان الدليل الذي استدل به
على امتناع التناسخ هو ان البدن تركيبه ومزاجه اذا تم استعداده لقبول
النفس افاض عليه المبدأ الفياض نفسا حادثة فلو تعلق به نفس سابقة
لزم اجتماع نفسين وجريان هذا ايضا توهم ظاهر جدا والكاره مكابرة قطعا
ولا يلتفت اليه اصلا ومنع لزوم تعلق النفس بناء على ما اشرنا اليه لا ينفعه
اذ لو تعلقت بالبدن المستحدث نفس واحدة لم يكن هو الشخص الاول بعينه اذ
ليس هو البدن الاول على ما اشير اليه غير مرة ثم اقول وما بال هذا الجليل
الجلال لجلالته غفل عن منطوق عبارته وجهل عما قاله في مقالته فانه قدر
على القولين بقاء الجسم بعينه وغفل عن انه لا يلزم من ان يكون المعاد جسما معينا
من حيث انه شخص معين انسانا مثلا بل غاية ما لزم لو لزم اعادة جسم معين
من حيث انه جسم لا من حيث انه مخصوص بخصوصه بل بخصوصية الجسمية
فان قطعة من الخشب اذا صنع منها باب ثم جعل سريرا كانت القطعة الخشبية
باقية بعينها من حيث انها خشب غير باقية من حيث انها باب ثم لو
صنع من تلك القطع باب مثل الاول بالترتيب الاول لم يكن هو الباب
الاول بعينه ومن حسب انه هو لم يعرف شيئا منهما واشتبه عليه الامر وما ينفعه
لو نفعه انما هو الثاني دون الاول ثم انه جوز في غير موضع ان يكون الامر
واحد كالهيولى تشخصان بقي احدهما وزوال الآخر فعلى هذا في تمام الكلام
بحث لا يخفى لاحتمال ان يقال شبهة الجدال ان يدعي الامكان ويحتمل
ان يعرض لاجزاء زيد بعد تفرقها تشخص آخر وتشخصات وهم ينعدم عند عود
الاجزاء الى الترتيب الاول فلم يكن المعاد هو الشخص الاول اذ كان للاول
تشخص وللمعاد تشخصان ولا ينفعه احتمال الامكان لما اشرنا اليه من الفرق
بين العلم بالامكان وعدم العلم بالامتناع تذكرة ان من القائلين
بالمعاد الجسماني من يقول بان البدن المحشور ليس هو الاول باجزائه

والثاني تشخصه هو الروح لا غير مستند لا بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم
وبان اهل الجنة جرد مرد وضرس الجهنمي مثل احد والحق عندي ان المعاد في
المعاد هو البدن الاول بعينه على ما يدل عليه نصوص كثيرة وذهب اليه اهل الحق
ودلائل المخالف لا يدل شيء منها على ما لهم من الدعوى لوجوه لا تخفى ثم اختلفوا
هل المعاد بعد اعدام على ما يشعر عليه قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من
عليها فان وكما بدانا اول خلق نعيده والبدأ من العدم وكذا العود او جمع
بعد تفرق على ما يشعر به قوله تعالى ارني كيف تحيي الموتى وانى يحيي هذه الله
بعد موتها وكذلك النشور تخرجون الى غير ذلك والتحقيق عندي انه كذلك
وليس التمثيل او التسمية من جميع الوجوه وكذا الفنى والهلاك وهما مفسران
بوجه لا ينافي بقاء اجزاء المتفرقة بين الشيء على ان الفنى مخصوص مخصص
وفي الهلاك استثناء والوجه ماول ومنه الثاء و[illegible] الوجوب على
ما قرره رئيس الحكماء ابو علي بن سينا وتبعه الغزالي وغيره من اهل الكلام واعلام
الاسلام ولا يخفى انه يمكن تاويل الفنى بمثل هذا تنبيه ان المتكلمين
في المعاد تكلموا الكلمات واهية لا تخفى وبهت على نفوس دعوا العصمة وابدعوا
واخترعوا مذاهب بديعة وآراء عجيبة والزموا المحالات واختلقوا خرافات
حسبوها نصرة للدين وردا للمعاندين منها ان الانسان هو هذه الهيئة
والتركيب المشاهد المحسوس وانها ينعدم فيعود بتشخصها الى غير هذا ومن اراد
النظر في كلامهم فلينظر في كلامهم وانا اوردت في رسالتي هذه كلها واحصل
وافصل تحصيلا وتفصيلا لا تجده في كلام غيري وغير كلامي اليه سبيلا فاقول
ان المعاد هو العود ولم يرد بها الزمان ولا المكان والعود على سبيل
منع الخلو اما للروح او للبدن او لهما فعود الروح اما عوده الى بدن آخر
غير مشارك الاول في الاجزاء وذلك البدن الآخر الغير المشارك للاول

اما بدن عنصري اخر مال اليه الغزالي من المتكلمين الاسلام واما مثالي وهو راي
الاشراقيين من الحكما اما عود البدن فاما باجزائه الاولى هو المذهب الصحيح
والحق الصريح واما ببدن اخر عنصري او مثالي واما عود الروح والبدن
كليهما فالروح بشخصه اتفاقا والبدن باحدى الوجوه الثلثة التي اشير اليه
والحق الصحيح من الاعتقاد في المعاد ان الروح يعود بشخصه الى البدن
الذي فارقه باجزائه فمن صدق وامن بهذا فقد امن بيوم الجزاء فهو اصبح
مومنا حقا وانا ابين في المقالة الثالثة ان شاء الله تعالى ومن زاد على هذا فله
زيادة فضله والنقصان عنه خذلان بل كفر وعصيان والمومن بالحشر
لا يلزم التزام امور ما امر بها صاحب الشريعة ولا يلزمه اعتقاد ان المحشرة
الخلق من اهل الجنة يبعث مشوه الخلق الحلق ولا الاقطع والاشل يبعثان
كذلك كيف وقد ورد في الاحاديث خلاف ذلك روي انه صلى الله عليه واله
وسلم قال وهو الصادق المصدق وقد صرح الجهنمي كاحد واهل الجنة
جرد مرد مكحلون يعود الشكل والهيئة عسا او مثلا غير لازم قطعا تذكرة
قد اشتهر فيما بين كثير من المتكلمين المتاخرين ان الاسلاميين يقولون
بالمعاد الروحاني والجسماني كليهما وانت بما اشرت اليه عرفت هذا وان الامر
ليس على ما حسبه هولاء نعم لو قالوا ان الروح المعاد في المعاد الى هذا البدن
فلا ينال الالام فاللذات الحسية والعقلية كليهما لم يبعد وبين ما نقلوه وهذا
بون بين تنبيه واستدراك ان الغزالي في غير موضع من كتبه صرح
بان المعاد الجسماني هو ان يتعلق الروح المفارق عن بدن ببدن اخر
واستبعد بل استنكر عود اجزاء البدن الاول قائلا ان زيد الشيخ
هو بعينه الذي كان شابا وهو بعينه الذي كان طفلا وصبيا صغيرا
في بطن الام مع عدم بقاء اجزاء مع الحشر ايضا كذلك والملتزمون عود الاجزاء
مقلدون بلا دراية ثم قال وهذا ليس بتناسخ فان المعاد هو الشخص الاول

تذكرة

تنبيه

والشايخ

والشايخ شخص اخر فالفرق بين الحشر والتناسخ ان الروح اذا صار مرة اخرى
متعلقا ببدن اخر فان حصل منه هذا الشخص الاول كان حشرا والا فتناسخا
وقال في موضع اخر بهذه ان الروح يعاد الى بدن اخر غير الاول ولا بد
من شي من الاجزاء ثم قال فان قيل هذا هو التناسخ قلنا سلمنا ولكن لا مشاحة في
الاسما والشرع جوز هذا التناسخ ومنع غيره اقول تقريره عود الشخص
مع عود البدن وتصريحه بان الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل
واشكل منه ما قرره في الفرق بين الحشر والتناسخ ثم لو سلم تبدل الاجزاء
بالكلية من الطفولية الى الشيخوخة فلعله لا يعيده اذ بقاء زيد بشخصه في
تلك الاحوال ضرورية واذا لم يكن تبدل الاجزاء في صورة مستلزم لتبدل
الشخص لم يلزم ان يكون كل تبدل الاجزاء كذلك وان جعل ذلك اعادة ونشرا
فذلك ايضا ليس كذلك وبين الامرين فرق بين ثم ان الرواية والدراية في
كلام الله تعالى ونصوص الانبياء سيما نبينا محمد صلى الله عليه واله وسلم
بعيد الحكم بلزوم عود الاجزاء بعينها قال الله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم
قل يحييها الذي انشاها اول مرة قال ان الله يبعث من في القبور ثم الغزالي
استدل على تغاير البدن المبدأ والمعاد بقوله تعالى والله الذي ارسل
الرياح فتثير سحابا فسقناه الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك
النشور فقال ما حاصله ان احيا الارض باحياء النباتات هي غير الاول
فكذلك النشور يكون ببدن غير الاول واقول فيه بحث فان المحيا هو الارض
وهو باق بعينه فلو كان احيا البدن كذلك كان اجزاؤه باقية في الارض
الباقية يحصل بالاحيا حالات جديدة فكذلك النشور يكون باحداث حالات
جديدة في اجزاء باقية زيادة تبصرة ان الذي افاد الامكان المعاد
من تبدل الاجزاء مع البقاء لا يفيد فانه ان اراد الجزئية فعدم الافادة ظ
وان اراد تبدل الكل كليا فبقاء الشخص ع ولم لا يجوز ان يكون تبدل الاجزاء كلا

غزالي

بحث

مع بقاء الحيوة غير مستلزم لتبدل الشخص وتغير بقاء الحيوة مستلزم له وان تبدل كل الاجزاء
اما بانتشار الاجزاء في كل حين من احيان التبدلات واما بعدم الانتشار فيحتمل
ان يكون الاول غير مستلزم لتبدل الشخص والثاني مستلزما له والحاصل عدم استلزام
تبدل الاجزاء كلا لتبدل الشخص لا يستلزم عدم تبدل الشخص كليا في كل صورة لجواز
ان يكون في صورة الموت ما يوجب تبدل الشخص والمفيد ما يفيد العلم بالامكان
لا العلم بالامتناع ثم ان الذي افاده يفيد في الذب عمن يستدل على امتناع
العود بتبدل الاجزاء بعينه وتكلف ثم ان اكثر من الحكماء المتكلمين اطبقوا على
بقاء اجزاء بعينها في تمام ايام الحيوة وهو كيفية النمو وعلى هذا فدعوى تبدل الاجزاء
كلا في الطفل والشاب والشيخ محل منع ويحث على انه دعوى بلا بينة وقد بين
بعض الاطباء خلاف هذا مستنطقا آثار الكي والمشافات وان كان في هذا
مناقشات المقالة الثانية في رد انكار المنكرين في اي بلية الاولى
وقد ورد في هذا آيات شتى في كتاب الله تعالى تبصرة ان عن الحكماء من ماول
الآيات الصريحة في الحشر الجسماني فصرفها عن الجسمانيات وحملها على الروحانيات
قائلا ان الخطاب العامة واجلاف الاعراب والعبرانيون لا يعرفون الروحانيات
والسان الوحي يتجوزون بالمجازات والاستعارات وعندي انه لو كان ذلك
كذلك لما كان في الكلام الالهي مبالغات في الاستدلالات ويشير الى شيء منها
اشارة ما مما يفطن ارباب الالباب على ما سبل عليك الكتاب والحاصل من
لم يقدر على فهم حكاية صفات ولذات مع ما لهم من التقوى كيف يبالي اصلها
حقائقها مع غرابة عنها ومن كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلا
كشف وتبيين وبيان كسفا وبعض الايات بينات مبينات
لمقصدنا من التبيان الكريم والقرآن العظيم ان الذي يعيد ولو تصحح اعتقادنا
بالوقوع امورا اولها ما اشرنا اليه ولا مرية انه معلوم بالضرورة من دين سيد
المرسلين وخاتم النبيين عليه وآله الطيبين افضل صلوات المصلين ولا يخفى

المقالة الثانية

كشف تبيين

ان

ان اثبات النبوة مطلقا لا يتوقف على هذا وثانيها انه ممكن عقلا والمخبر الحكيم اخبر عنه
قطعا فلا وجه لانكاره اصلا بل يجب تقريره جزما وهذا غير ما مضى انفا لوجوه
لا يخفى على المتفطن لها وثالثها انه ممكن والحكمة كما تعدانه والوفا احسب وقوعها
ورابعها انه علم بالمشاهدة احياء الموتى ثم انه يمكن ان يستفاد من كلامه تعالى
هذه الوجوه كلها فان في كلامه تعالى آيات بينات مبينات لامكان الوقوع
بمقتضى الحكمة في النشاة بين اما الامكان فاشار الى بيانه تعالى قادر على امور تعرف
بها ومنها هذا واوضح هذه الطريقة باموره الاول ما وقع في الواقعة جوابا عن
اصحاب الشمال فانهم حيث قالوا ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ءانا لمبعوثون
اوآباؤنا الاولون قال الله تعالى ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات
يوم معلوم واشار الى امكان هذا بوجوه اربعة اولها قوله افرأيتم ما تمنون
ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين
على ان نبدل امثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون قال الامام فخر الدين الرازي رحمه الله
وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو
كالطل المنبث في اطراف الاعضاء ولهذا يشترك الاعضاء ويجب غسلها
بالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة
على البنية حتى انها تجمع تلك الاجزاء الطلبة والحاصل ان تلك الاجزاء كانت
متفرقة جدا ولا في اطراف العالم ثم ان الله جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم جمعها الله
في اوعية المني ثم انه نقل اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فان كان هذه
الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها هذا الشخص فاذا افترقت بالموت مالفيت
مرة اخرى فكيف يمتنع جمعها مرة اخرى هذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى
ذكرها في مواضع كتابه منها في سورة الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب
من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله وترى الارض هامدة ثم قال
ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة

آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في سورة المؤمنين بعد ذكر
مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقال في سورة
لا اقسم الم يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وقال في سورة الطارق
فلينظر الانسان مم خلق الى قوله انه على رجعه لقادر انتهى كلام الامام بعبارته
واقول هذا الوجه على ما كشفه لا يخلو عن وجوه خدشة حيث اعتبر مقدمات
لا حاجة اليها ولا دلالة عليها مع امكان المناقشة فيها في استلزامها بعد
تسليمها وبعد فيسنح لي في تقريره وجه اوجه تقريره انه تعالى يقول للضالين
المكذبين الذين ينكرون البعث ويستبعدونه انكم لا تخلقون المني الذي تحسبون
ان الانسان يخلق منه حتى لو لم يخلق مرة اخرى لم يخلق الانسان ثانيا
بل الله تعالى يخلق الانسان ومادته بقدرته وارادته لعموم قدرته وشمول
علمه وارادته قادر على ان يخلق الانسان الاول مرة اخرى وكما خلقه اولا
من المني يخلقه ثانيا فيما يعلمه من امر اخر وعلى الوجهين لا يعلمونه فيما لا يعلمونه
فلا وجه لاستبعادكم واستنكاركم ويؤيد الاول ما ورد في الاخبار من مطر
السماء يجيء كالمني عند المبعث ثم وجه استفادة الوجهين من الاية لا يخفى
على من له دراية ما ومنها قوله افرايتم ما تحرثون أانتم تزرعونه ام نحن
الزارعون الاية قال الامام وجه الاستدلال ان الحب واقسامه مشقوق
وغير مشقوق كالارز والشعير مدور ومثلث ومربع وغير ذلك من الاشكال
اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي
ان يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة فيفسد جميعا اولى ثم
انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازداد في الرطوبة ينفلق الحبة فلقتين
فيخرج منه ورقتان فوق من راسها ومن عقده اخرى تنشب في الارض
واما الكوي فما فيه من الصلابة العظيمة التي يعجز اكثر الناس عن قطعه
اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله تعالى ويصير مجموع النوى

على الصفين

على صفين يخرج من احد الصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الهابط اما الصاعد
فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض والحاصل انه يخرج من النواة
الصغيرة شجرة بان احدهما خفيف صاعد والاخر ثقيل هابط مع اتحاد العنصر
واتحاد طبع النواة والماء والهواء والتربة فيدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة
شاملة فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره
قوله تعالى في سورة الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت هذا تمام الكلام الامام في المرام ويحتاج الى التمام بزيادة
تحرير لما فيه من النقص والابرام ومنها قوله تعالى افرايتم الماء الذي
تشربون أانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون قال الامام وجه
الاستدلال بهذا الوجوه اولها ان الماء جسم ثقيل بالطبع وصعوده للعلو
على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الى جهته ويصعد
ما من شانه الهبوط والنزول وثانيها ان تلك الذوات المائية
اجتمعت بعد تفرقها وثالثها تسييرها بالرياح ورابعها انزالها في مظان
الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر اما صعود الثقيل
فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يظهر الحيوة والرطوبة
من جساوة التراب واما ثانيها فلما قدر على جمع تلك الذوات بعد تفرقها
فلم لا يجوز جمع الاجزاء الترابية واما ثالثها فلتسيير الرياح فاذا قدر على
تحريك الرياح التي تضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز
ههنا والرابع انه تعالى انشأ السحاب لحاجة الناس الماسة اليه فههنا
لحاجة الى انشاء المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب او الى
واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في مواضع من كتابه قال في
الاعراف لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الذي خلق السموات والارض
الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال هو الذي يرسل الرياح

الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون انتهى مقالته بعبارته ومنها ما فيها قوله رابعها
قوله تعالى افرأيتم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون قال
الامام وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار
نورانية والشجرة ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا
امسك الله تعالى داخل تلك الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته
بين هذه الاجزاء المتنافرة فاذا لم يعجز عن ذلك كيف يعجز عن تركيب الحيوان وتاليفها
وان الله تعالى ذكر هذه الدلالة في سورة براءة فقال جعل لكم من الشجر الاخضر نارا
واعلم ان الله تعالى ذكر في هذه السورة امر الماء والنار وذكر في النمل امر الهواء
امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدء الخلق ثم يعيده وذكر
الارض في قوله وترى الارض هامدة فكانه سبحانه بين ان العناصر الاربعة
على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر هذا كلامه وفيما فيه الامر الثاني يستفاد
من الادلة الدالة على امكان الحشر على ما يستفاد من الامام كلام ان الله تعالى
يقول لما كنت قادرا على الابتداء فلان اكون قادرا على الاعادة اولى
وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر والله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة
كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون
ومنها قوله ائذا كنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة
قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله
الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وله المثل الاعلى ومنها في يس قل يحييها
الذي انشأها اول مرة هذا تمام كلامه ولا يخفى ان في بعض الاستدلالات
بهذه الآيات على ما قرر من الدعوى مناقشات الامر الثالث قال الامام
الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر في آيات منها
في سورة سبحان اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض قادر
على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وفي الاحقاف اولم يروا ان الله

خلق

خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى بلى انه على كل شيء قدير
ومنها في سورة ق ائذا متنا وكنا ترابا الى قوله رزقا للعباد واحيينا به
بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق
جديد واما الوقوع فلما سياتي في المقالة الرابعة ثم اقول يمكن ان يفسر الآيات
المتلوة بوجوه اخر لعلها اقرب الى اللطف مما افاده الامام على ما فصلنا في رسالة
مطلع القرآن الذي اطلعنا فيه شيئا من انوار القرآن والآن اشير اجمالا
الى وجه مقنع بوجه فاقول لعل المنكر المستبعد استبعد وجود النار والماء
في الموتى المدفونة في الارض وهي مكان تفرق الاجزاء وسبب وجود العناصر
كلها في بدن الحي فالحق ازال استبعاده في آيات بينات مبينات لكيفية
حدوث النار لا عن النار والماء لا عن ماء وتفرق الاجزاء الارضية على ما
تلونا عليك فتفطن بهذا واما حديث الحب والنوى فله تفسير وجه موجه
منكشف مما من الانوار اسرار ولعلك ترى من هذه المقالات لمحات
والكشف الكاشف يعرف بالمعارف المصورة اللامعة باللوامع النورانية
هذا تمام كلام الامام وسائر المفسرين الاعلام ولا يخفى ما فيه من النقض
والايراد والمناقشة في التمام لافادة المرام وتفصيل هذا الاجمال لا يسعه المقام
الغير وانا ارى ان اشير الى شرح ما سنح لي من التفسير الجديد العري عن البعيد
فاقول ظواهر تلك الآيات ظاهرة في ان المتعجبين المنكرين يستبعدون
الرجع والبعث لانهم يدعون الاستحالة وانه رجع وذلك لما ارتكز في الاوهام
العامة العامية من ان البدن اذا صار ترابا وتفرق وتخرق وذهب
بسبب كيف يرجع ويجتمع ويصير بدنا مثل الاول ومن ذا الذي يعرف
تلك الاجزاء حتى يطلبها ومن ذا الذي يقدر على جمعها بعد تفرقها في الجهات
والانحاء واطراف الارض والسماء والحق سبحانه وتعالى ازال هذا الاستبعاد
بانه هو الذي يعلم تلك الاجزاء وعلمه محيط بما يعرف منها وذلك هو الذي

نقص الارض منهم وعندنا كتاب حفيظ محفوظ فيه كل شيء فهو العالم بتلك الاجزاء
وهو القادر على رجعها وجمعها مرة اخرى وانها كانت متفرقة في المرة الاولى
فجمعها وفي المرتبة الثانية لا تخرج عما في قدرته وتصرفه من الارض والسماء
والسماء مبنية مزينة بالكواكب التي بها حفظها عما يتصاعد اليها وليس لها فروج
تتخللها امثال هذه الاجزاء واذا تفرقت فيما دونها وما حولها عادت مجتمعة
كما اجتمعت اولا بما فيها من الرواسي التي تنشأ منها الحيوانات والنباتات
والانهار والعيون الموجب لانباتها واحيائها وفي ذلك تذكير بجمع جميع
الاجزاء بعد تفرقها ما لا يخفى ثم كيف نزل من السماء ماء مباركا بعد الانبات
والاحياء الخ ولهذه يجمع اجزاء متفرقة متشتتة جدا وانفصل منه بدن
فكذلك مثل ذلك يكون الخروج والبعث والجمع ثانيا وبهذا يظهر ان هذا
الاستبعاد انما هو عناد وتكذيب للرسل العالمين الصادقين جهلا وعنادا
كما عاند من السفلة الجهلة حيث كذبوا الانبياء الصادقين السابقين عليهم
فتكذيب رسولنا عليه الصلوة والسلام في هذه الاخبار عن البعث كتكذيب سائر
الرسل جهل وعناد ومحض استكبار واستبعاد ثم انه تعالى اشار الى
ازالة استبعاد المنكرين المستبعدين بوجه آخر لطيف فقال انه لم يحصل
في الخلق الاول وجمع الاجزاء اولا اعياء وعجز ولغوب منه وقصور وفتور
فكذلك في الخلق الثاني الذي هو مثل الاول جمعا لا يكون عجز وقصور وفتور
بل اولئك المنكرون المستبعدون لا يعرفون حالهم وهم في حياتهم
دائمون في اللبس وليس من خلق جديد حيث يتحلل منهما الاجزاء لهما
بالعرا [illegible] متجدد بالخلق الجديد ابدا مع بقائهم فلا استبعاد في الخروج
خروج عن الانصاف وعناد ولا يخفى ان في اتى اللبس وجه وجيه سديد
حديد غير بعيد فعلى تفسيرنا هذا اللبس للناس وهو حسنة حسن لانه
اشتباه ولو لم يكن في الاذراء المعترين ازراء الشائع الابدان تقول

في نفي

في نفي اللبس بالالتباس لي اللبس بمعنى اللباس لئلا يلتبس فيظن انه المصدر بمعنى
الالتباس والاشتباه فان اللبس اذا لم يكن مصدرا ورد بمعنى اللباس
والملبوس كقولهم في المثل لبسهم في جسمهم تلبيسهم في عاداتهم وقال شارح
الامثال اللبس الاول بفتح اللام اسم الملبوس والثاني بكسره مصدر لبس بمعنى
لباسكم يعلم علما وحفظ قرا في الموضعين بالفتح او فيهما بالكسر فقد خالف
الرواية والدراية اما الرواية فظاهرة وان المثل ورد بفتح الاول
وكسر الثاني واما الدراية فلان الغرض ان الملبوسات والثياب المندرسة
الوسخة المنخرقة التي لهم في زمن العالة [illegible] حين جسمهم باقية ملبس
واحدة في زمن العالة وهم في تلك المدة ما قدروا على النزع والخلع ولا
اصلاحها فهما يموت الغرض ثم شرح وحكى كيفية ورود هذا المثل وموارده
بما لا فائدة في حكايته ونقله فلنعرض عنه والغرض ان اللبس بفتح اللام
بمعنى الملبوس وهو اللباس وارد في كلام العرب ولو لم يكن هذا معناه
حقيقة جاز كونه مجازا بناء على ان اللباس يكون سببا للتلبس والالتباس
ولا يخفى ان هذا مجاز جائز جار على قوانين الادبية والاصول العربية
وفي هذه النكتة لطيفة ننبه لها من له تنبه ما وكما انه جاز ان يكون مجازا مرسلا
جاز ان يكون استعارة مبنية على تشبيه بوجه وجيه على انه لو كان
اللبس مصدرا بمعنى اللباس امكن حمله على ما فسرنا بوجه وجيه لطيف
فتفطن له فعلى هذا حاصل التفسير الذي اشرنا اليكم في حسبكم هذه في
خلق جديد دائما التبس واشتبه عليكم حالكم

المقالة الثالثة

في رد شبهة المنكرين في الجاهلية الثانية واولئك هم الملحدون في
الملة الاسلامية ومنهم من تشبث باذيال الفلاسفة فحفظ شيئا وغاب
عنه اشياء ولنا حاصل اولا اصلا اصلا تمهيدات وقواعد وفوائد
فاقول اني قررت وحررت امكان المعاد الجسماني على ما وردت الشريعة

المقالة الثالثة

الحقة التي اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم بوجوه عديدة
وتقررت بها ولا تجد في كلام غيري وغير كلامي اليه سبيلا ولا مرشدا او دليلا
الا اني الان اشير الى وجه مقنع مع انه غير مقنع سر وخفي مع انظار النظار
مع كثرتهم وتهالكهم في الاستبصار والاستبصار فاقول ان الانسان
واحد طبيعي له جزآن بدن عنصري وروح ويسمى نفسا ولا خلاف بين اصحاب
الشريعة وارباب الحكمة في هذا وانما النزاع في ان النفس هل هي مجردة
او مجسمة قاعدة وتمهيد كما يكون المنظور اليه المقصود بالذات
من امر واحد طبيعي احد اجزائه وان نظر الى الاجزاء الاخر كالنظر بمعرفة
احوال ذلك الجزء الاول المنظور اليه بالذات اما ترى كيفية نظر الحكماء
في الكواكب وافلاكها فالمنظور اليه المقصود بالذات من جزئي الانسان
هو الروح الالهي قاعدة اخرى بهذا الروح هو الحامل الفاعل المتصرف
المدرك المكلف حقيقة والقوى البدنية آلات كالقلم في يد الكاتب
والبدن مركب فالطاعة والعصيان والخذلان انما تاتي من الروح
وهو المستحق باعماله وافعاله للعقاب والثواب دون البدن والبدن
كانه مسكنه ومستقر لهذا الطائر القدسي الالهي وذلك ان البدن
اذا تم صورته هيكله وكمل استعداده بمزاجه فصار كفتيلة مستعدة
للاشتعال بقرب النار اشتعل فانا فاض المبدأ المبدع المصور روحا
فتشخص ذلك الروح بهيئات بدنية وصار البدن انسانا ذا صورة
فهو بالحقيقة الروح ثم حصل لهذا الروح الالهي ضربان من التعلق
بهذا البدن العنصري اولهما اولي وهو تعلقه بالروح الحيواني المنبعث
من القلب الجاري الساري في الشرائين وثانيهما ثانوي وهو تعلقه
بالاعضاء الكثيفة قاعدة وشبه كل صورة وبعد طبيعة تعلق بجسم
اذا قرب وحان قصور وفتور في تعلقه بجزء منه اشتد ويزداد توجهه

تمهيد قاعدة و

تعلقه

تعلقه بالاجزاء الاخر وهذا مما لا يخفى على من عرف الصورة والنفوس والطبائع
وخواصها وآثارها بعد تمهيد القواعد والفوائد اقول ان الروح الالهي
اذا لبث برهة او مدة متعلقا ببدن ثم انحرف مزاج الروح الحيواني
وكاد ان يخرج عن صلاحية التعلق الثانوي للروح الالهي بالاعضاء ولهذا
يرى عند قرب الموت انتعاش ما ثم بعد قطع العلاقة الاولى وزوال الالات
والقوى بقي من الثاني تعلق ما وبهذا يتعين الاجزاء تعينا ما ثم عند الحشر اذا
جمع وتألف تلك الاجزاء بعينها وتم صورها ثانيا وحصل فيه الروح الحيواني
مرة اخرى عاد تعلق الروح كالمرة الاولى وكان التعلق بالاجزاء مانعا
من احداث نفس اخرى فالمعاد عود الروح الى البدن لنيل الجزاء
فانه هو الذي كان عاصيا او مطيعا وهو المستحق باعماله وافعاله للعقاب
والثواب دون البدن فان قلت على ما قررتم لم يكن الشخص الانساني بعينه
معادا قلت ان الذي دل عليه النصوص وهو من ضروريات الدين
ان المكلف المطيع او العاصي بشخصه معاد الى مادة بدنه وذلك هو
الروح الباقي بشخصه مع مادة البدن بعينها والنصوص لا تدل على غيره
هذا على انا قررنا في سائر كتبنا امكان عود الشخص الانساني بعينه بوجوه اخر
وسنشير الى شيء منها ثم ان اكثر من المسلمين كالغزالي جوزوا مغايرة
المحشور للبدن الاول وفيه ما فيه ولما كان بيان امكان عود الشخص
موقوفا على التحقيق حقيقة وكيفية العود وهذا غير مناسب لهذه الرسالة
تركناه ومن اراد ان يتحقق عنده حقيقة اعادة الشخص فليرجع الى صحيفة
من الحكمة المنصورية اللامعة باللوامع النورية ومما يناسب ما ذكرنا
فيما مضى ان الشيخ الرئيس بعد اثبات النفس وجوهريتها قال
وهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق وقال غيره من
الحكماء انت بنفسك لا ببدنك وقرروا ان النفس هي التي يشار اليها

كل واحد بانا تذكرة لتبصرة ان الحكماء عرفوا النفس الان بانها
كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويتولد ويتحرك بالارادة
ويدرك الجزئيات والكليات وقرروا ان النفس بهذا المعنى مجردة
وانها بقواها تحصل الاعضاء وصورها وجميع كمالاتها ثانويه وبعد ذلك بعد
الاستبصار والتامل والافكار يختار ارادات ويدفع اشتباهات
ويرفع شبهه تعرف بعد ما تعرف كيفيه عود صور الاعضاء في الاجزاء تذكرة
لزياده تبصرة ان بعض الاعلام من اهل الكلام قرروا ان للروح بعد
المفارقة عن البدن نظرا وتوجها اليه والناظرون فيه زادوا فقالوا
سعى فيه آثار التعلق من غير تعلق ولا يذهب عليك انه نوع التوجه والنظر
نضرب من التعلق ورفض الامامية لا ينفع الغبار عن انظار النظار :
وانه يرفع كثير من الشبه والاشتباهات ويحل كثير من الاشكالات
منها جريان بطلان برهان التناسخ في الحشر ودفع هذا على ما حسب
داري بناء على هذا ان النفس بعد تمام هيكل البدن تتعلق بالارواح
الحيوانية اولا وبالاعضاء البدنية ثانيا وعند المفارقة تنقطع التعلق
اولا وتبقى عن الثاني فهذا الضرب من التعلق الباقي ببقاء الاجزاء
وان كان ضعيفا جدا يمنع حدوث شيء آخر بعد التيام هذه الاجزاء
وحدوث مزاج مثله الاول فيها فهذا الذي حررنا ونظيره مما نورد
به وقررنا في موضعه يظهر عدم الجريان والفرق بين الحشر والتناسخ فان
التناسخ على ما قرروه وحرروه هو قطع تعلق نفس عن البدن الذي
كانت متعلقة به بالكلية وتعلقه ببدن آخر والحشر هو عود تعلق الاتم
بالاجزاء التي كان بها متعلقة بعد قطع ذلك التعلق وبقاء تعلق
ما دون هذا ومنها تعيين الاجزاء المعادة من بين سائرها وسائر الاجزاء
ومنها وجه عود اجزاء دون غيرها ومنها سر امتناع التناسخ على ما حررنا

وقررنا

وقررنا في مواضع من كتبنا ومنها وجه تطهير بدن الميت نفي القاذورات عنه
ولهذا وجه آخر اخرى اشرت اليه في مواضع اخر ومنها وجه التلقين والخطاب
ومنها وجه ما يكون في القبر من النعيم والعذاب ومنها وجه سؤال منكر ونكير
ومبشر وبشير ومنها وجه شهادة الجوارح والاعضاء يوم الجزاء ومنها وجه
اعانة الموتى بالزيارة والقراءة ومنها بطلان زعم من زعم انه ليس بين البدن
الاول والمعاد اجزاء مشتركة اصلا فان وجه هذه كلها يتضح مما قررنا وحررنا
على ما حررنا وحصرنا ازالة شبهة واراحة ظلمة المنكرون المستنكرون
كثيرا مما ورد في الشريعة الحقة من الزيارة والدعاء والقراءة والتلقين
والخطاب وقراءة الكتاب ولعلهم يقولون ان الشخص الذي يستمدون
منه ويقرؤون عليه القرآن ويتكلمون معه لم يكن قادرا على شيء مما يطلبون
منه في حيوته مع ما له من الاعضاء والقوى ولم يكن يفهم كثيرا من هذه الخطاب
التي يخاطبونه بها فكيف يقدر ويفهم مع زوال القوى عنه فان خطر هذا
ببالك او يخطر في خيالك فاعلم ان الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
ولقد حررنا وجه هذا كلها بوجوه في تفسير الكتاب الكريم والان اشير
الى وجه مقنع قريب من افهام الانام ومدارك الخواص والعوام فنقول
ان الاشراقيين ومن وافقهم من الصوفيين قائلون بعالم المثال وان
النفس بعد المفارقة عن الابدان العنصرية تتعلق بابدان مثالية
فجواب امثال هذه الشبهات على قولهم ظ وعلى عدم القول بهذا
فالجواب الصواب ما حررنا في موضعه ومن اراد هذا فليطلب من سائر
كتبنا وبعد هذا يمكن ان توجه هذا بوجه مقنع خال عن خلل فنقول ان
كثرة الاستعمال بالبدن قد يمنع شدة التوجه المستتبع لاجابة الدعوة
وفهم الخطاب من الملك الموكل وتعليمه وتفهيمه او من الشيطان لبعض
اصحاب الخذلان ان كان له سلطان وبهذا يظهر وجه الدعاء والسؤال

وتعليمه وتفهيمه

والقراءة ثواب بال بتفصيل وقد ذكرنا ان الاجزاء التي يبقى التعلق بها
ليست من الاجزاء الاصلية التي اصلها المتكلمون واهملها المتكلفون بوجوه
وجه اشرنا اليها في سائر كتبنا ولا جميع الاجزاء في تمام مدة التعلق لما لا يخفى
ولا كل الاجزاء التي فارقت عنها بوجوه شتى بل التي قررنا وحررنا واوضحنا
رد الايرادات وحل الاشكالات والشبه والاشتباهات ثم بعد
تمهيد هذا وما يليه لنشتغل برد شبه المنكرين فاقول اقوى شبههم واولها
بل رد ما اخذوه من الفلاسفة وذلك اجراء برهان بطلان التناسخ وجوابه
ما اشير اليه غير مرة من ان تعلق النفس الاولى بالبدن واجزائها مانع
من حدوث نفس اخرى ولهذا جواب اخر صواب قررته في مقره واما
كلام اهل الكلام منه هذا وساعيا بهم في برهان بطلان التناسخ فلا يعتد
الا زيادة انكار المنكرين وقد نسب الى الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا
رسالة يتراءى منه هذا والاظهر عندي ان ذلك تلبيس كيف فان كلامه فيها
لا يناسب كلامه كيف وفيها امور واهية لا تخفى ويبهها على نفوس
واهية بل الظاهر من كتب الشيخ انه لا ينكر المعاد الجسماني في غير موضع
من كتبه ان المعاد قسمان جسماني وروحاني اما الجسماني فقد اغنانا
عن بيانه الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله
واما الروحاني فنحن نشتغل ببيانه الشبهة الثانية ان المعاد
الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وجه التوقف اما على تقدير كونه
ايجادا بعد الفناء فظ واما على تقدير كونه جمعا بعد التفرق والموت
فلانا نقطع بفناء التاليف والمزاج واجاب المتكلمون بمنع امتناع اعادة
المعدوم وبانه لو سلم فالمراد اعادة الاجزاء الى ما كانت عليه من التاليف
والحيوة ونحو ذلك ولا يضر كون المعاد مثل المبدأ لا عينه اقول الصواب
ان هذا الجواب غير صواب فان انكارهم امتناع اعادة المعدوم مكابرة

وما

وما اورده في رد الدلايل مردود وتسليمهم هذا لا ينفعهم فان الانسان المكلف
المطيع او العاصي على ما قرروه وصرحوا به انما هو البدن فقط على قول
ومجموع الروح والبدن على قول وعلى القولين اذا لم يكن المعاد هو البدن
الاول بعينه لم يكن الاول معادا فيلزم مجازاته خروجا عن العدالة ولم
يتحقق معاد حقيقة ثم اقول الصواب في الجواب على زعم هؤلاء وتقدير
تقرير تقريرهم ان المعاد في المعاد ليس هو البدن الاول بعينه بل مثله
مع انه غير صواب والصواب غيره والمعاد عينه على ما ستعرفه ولا يلزم
توقف المعاد على اعادة المعدوم بل المعاد انما هو المخاطب في التكليف
الذي ظهر منه الاطاعة والعصيان وذلك انما هو الروح ومعاده عوده
الى البدن لينال الجزاء فانه كان ويكون هو الفاعل المدرك فهو المستحق
للعقاب والثواب لا يقال كثير من التكاليف كالصلوة والصوم والحج
بدنية صادرة من البدن لانا نقول انها من الروح في البدن
والروح هو الذي باشر هذه الاعمال بالالات البدنية والمقصود
من الكل تكليف الروح ولهذا ببدن اطاع به او عصى ان اطرحه
جهلا او تجاهلا عن ان الفاعل للافعال البدنية انما هو البدن باجزائها
لانها ظاهرة منها قلنا كلا والتفصيل :: وبون بين من المظهر والفاعل
وبين الالة والقابل فان الكتابة ظاهرة من القلم وهو مظهرها ولا يكون
فاعلا لها اصلا ومن نظر اليه وقصر نظره عليه فمن قصر نظره لعله يحسب
فاعلها وكذا السيف ليس بفاعل قطعا ومن قطع ظلما بالسيف عضو اهل
محارمه عقلا او شرعا بكسر سيفه والحق ان الفاعل المدرك انما هو النفس
والبدن بما فيه من القوى والاجزاء الاتها والذي يعمل ويعقل ويدرك
وينال النصب والتعب والراحة والاستراحة انما هو النفس نفسها
وما في البدن من الاجزاء والقوى الات وادوات واهل الجزاء انما هو

هو المصدر لا المظهر ومن الامثال السايرة قال الجدار للوتد لم تشقني قال الوتد
سل من يدقني على انا اذا قررنا ان البدن بالاجزاء معاد ايضا والذي لا يعاد هو تشخصه
وصفات تلك الاجزاء وقال بتبدل الاجزاء لا يلزم البقاء على الهيئة والصفة السابقة
الاولى مثلا اذا قتل شاب ابيض ظلما عمدا او ظهر بها في الشيبة فهل يجوز عقلا
وشرعا عدم الجزاء بناء على عدم بقاء الشباب وصفات كان عليها قاتلا او على
هذا يكفي المعاد من الاجزاء مظاهر الافعال كلها هذا وان كان مستبعدا فليس بمستنكر
وان يجمع العالم في واحد وبهذا يظهر وجه في شهادة الجوارح على ان في هذه الشهادة
شهادة ودلالة على انها غير في على ضرورة ان الشاهد غير المشهود عليه الشبهة الثالثة
لو اكل انسان انسانا وصار غذاء له فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن
الآكل او في بدن الماكول واياما كان لا يكون احدهما بعينه معادا بتمامه وايضا
اذا كان الآكل كافرا والماكول مومنا يلزم تعذيب المطيع او تنعيم العاصي والمكلف
اجابوا بان المحشور انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والحق
سبحانه يحفظها عن ان يصير اجزاء البدن واقول هذا كما ترى والحق ان الاجزاء
الاصلية التي اسسوها لا اصل لها اصلا فالصواب في الجواب ما مر غير مرة وسيأتي
تحقيقه ثم اقول ان الاجزاء المعادة من البدن الاول في المعاد انما هي الاجزاء
التي فارقت عنها النفس لا بالكلية فيبقى تعلقها ومما يؤيد هذا ما ورد في
الحديث ما تفسيره ان الانسان يبعث من عجب الذنب والعجب بفتح العين
وسكون الجيم هو العظم الصلب ولعله اريد به الاجزاء الاصلية التي كانت
وهي من الاجزاء الكثيفة دون الاجزاء اللطيفة والذنب هو الآخر مقابلا للراس
فهو الاول فالاجزاء الحاصلة عند مفارقة النفس كانها ذنب وآخر ونهاية
ومنقطع لتمام الاجزاء التي ابتدأ السمه وهو المسمى بالراس وذلك ان
في البدن اجزاء تعلقت به النفس اولا وهي الاجزاء الاولية وحدث اجزاء
اخر بها تعلقها وهي الاجزاء الثانوية والباقية اجزاء هي التي تعلقت بها النفس

اولا فلا استمرار البقاء وعدم النسبة سميت بالعظم ويكفي الذنب انسانا شيا
من الراس على ما شرحه ارباب التشريح سميت بالذنب فهذا وجه وجيه من
التأويل بل التفسير غير بعيد واما المشهور عند الجمهور من انه في اجزاء العجز عظم
صلب منه يبعث الانسان ويحشر فخفية ما فيه ودليل نص على انه لم ينكر
ذلك فان في الطبيعة عجايب وللاسباب انعقادات على غرايب ثم بعد
ما تمهد لنا من التعلق لا يخفى وجه عدم ضرورة الاجزاء المحشورة من بدن الاجزاء
البدن الآخر يصير محشورة ايضا لتعلق نفس اخرى والا لزم تعلق نفسين
باجزاء بعينها وهذا ممتنع على ما اوضحنا في مواضع اخرى لا يقال لو كان
المحشور هو الاجزاء الحاصلة عند المفارقة لزم ان يكون المحشور من بدن الشيخ
شيخا ومن بدن الصبي صبيا وكثير من الاعضاء والاثار منافية لانا نقول
المعاد في المعاد والمحشور في الحشر انما هي تلك الاجزاء بعودها ثم تحلى كما يشا سبحانه
من تلك المادة ما شاء به وينفي شيئا من الشيخوخة والشباب عن تلك الاجزاء
ولا لازما لها وعلى تقدير التزام عود الاجزاء التي هي مظاهر الافعال كلها يكفي
ان يقال عجب الذنب كانه اصل يتفرع عليه ساير الاجزاء ثم الحقها فهذا عود
وضرب منه المعاد ايضا ولا يلزم عود كل جزء بل عود اجزاء لها خصوصيات
فلو سلم ضرورة اجزاء بدن اجزاء البدن الآخر فلزوم عوده في كليهما غير مسلم على
الحق سبحانه وتعالى فيفصل بالعدل فيعطي كل مستحق حقه الشبهة الرابعة
لا للغرض عبث لا يليق بالحكيم والغرض ان كان عايدا اليه كان نقصا له سبحانه
تنزهه عنه وان كان عايدا الى العبد لزم خلاف الحكمة والعدالة فان ذلك
الغرض ان كان ايصال الالم فهو غير لايق بالحكيم العادل وان كان ايصال
لذة فاللذات سيما الحسيات دفع الالام فان الطعام وان كان حسنا لذيذا
لا يلتذ به من كان ممتليا شبعا وانما يستلذ الجايع وكذلك ساير اللذات الحسية

فان العلماء والاطباء عنوا وقرروا انها دفع الالم والف في هذا كتب ورسايل
فلزم ان يولم اولا حتى يحصل اليه لذة حسية وذلك ايضا لا يليق بالحكيم وهل يليق
بالحكيم العادل ان يولم احدا لا احد السرور عنه بهذا الالم ومن ذا الذي يجرح حبيبا ماجدا
فيقطع بعض اعضائه ثم يضع عليه بعض المراهم ليلتذ والاشاعرة اجابوا عن هذا المنع
بلزوم العوض وقبح الخلو عنه ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم ثم منع كون
اللذة دفعا للالم ثم منع كون اللذات الاخروية كالدنيوية يستلزم كونها ايضا
دفعا للالم وتقول يمكن دفع كل منع بوجه ما اقول الصواب في الجواب العوض بل
الجزاء وظهور صدق الانبياء وايصال اللذة والالم كلاهما اجزاء ولا يلزم ان يكون
ايصال اللذة بلا ايلام اولا ولم لا يجوز ان يكون الالم حاصلا ما لحكمة ولكنه
عادة وطبيعي بتفصيل هذا وتوضيحه انا نختار ان الغرض ايلام العصاة والاشقياء
جزاء لاعمالهم القبيحة وتنعيم السعداء والالتذاذ بهم جزاء لاعمالهم الحسنة وما كان
المعاد في المعاد هو هذا البدن الذي كان في هذه النشاة فانه كما انه يجوع
في هذه النشاة بلوازم بدنه ومزاجه كذلك في النشاة الاخرة الذي يحصل المعاد فيه
هذا البدن يجوع بلوازم مزاجه وبدنه والتنعيم والالتذاذ يجوز ان يتاخر عن الالم
فاذا حصل له الم الجوع في هذه النشاة لزهده وصومه لاجله ان يطعمه الله تعالى
في نشاة اخرى بعد مدة اطعمة ولذاذا اندفع بها الالم الحاصل له في النشاة الدنيوية
لبقاء اثره وان لا اندفعه جزاء لاعمالهم الحسنة فهذا وجه من الجواب كل وجه
بوجه زيادة وتحصيل ما لمحصل حل كل الاشكالات ادونه الى جهالات
منها الاشكال الرابع وذلك على ما ارى ان الاشتهاء وطلب الغذاء انما يندفع
الم الجوع وهو كانه مرض حادث عن انصباب السوداء الى فم المعدة وطلب
البدن بدل ما يتحلل ثم البدل فيما يوارد في النشاة الدنيوية انما كثر
مما يتحلل كما في سن الصبي والنمو وانما مثله وذلك في سن الوقوف والشباب

واما

واما التحلل وهو في الشيخوخة والذبول ويحصل في تلك الحالات من الغذاء فضلات
فان تلك الاغذية لكثيفها غير صالحة لان يصير تمامها من اجزاء المغتذي وتلك
الفضلات هي المورثة لرداءة الحالات كالامراض ومرور الاوساخ والقاذورات
واغذية الجنة بطبعها لا يحصل عنها فضلة ولا ينقص عن المتحلل ولا يزيد عليه فاهل الجنة
لا يتغوطون وهم سمان دائما ولعدم فضل الفضلة لا يبرز منهم الاوساخ والقاذورات
وشهوتهم وطلبهم الغذاء ليس لدفع الجوع المولم بانصباب السوداوية المنصبة
واشتهاؤها ما لم يكن غذاء ولا دواء ولا نافي النوبة ان كان لم يكن لدفع الم بل يحصل
لنيل ما يتاول الذائقة من اللذة ولا يلزم ان كل مذوق لا يفيد الا دفع الالم في الجنة
على ذي جميع المدارك فليتدرك هذا ولا يخفى ان المتفطن بما اسرت اليه لا يخفى
عليه كثير من الاحاديث والايات الواردة في اثبات المقالة الرابعة

المقالة الرابعة

في ان المعاد الجسماني واقع حق باشارة اجمالية الى تفصيل حالاته قد قلنا
فيما مضى من مقالتنا ما يفي بهذا فانا اشرنا الى ان المعاد الجسماني من ضروريات
دين سيدنا محمد صلى الله عليه واله وسلم وان العدالة والحكمة الالهية تقتضي هذا
فان كثيرا من المكلفين الصارفين اعمارهم في الطاعات لا يبالي بهم الفعليات
ومالبعضها من اللذات ومالهم الجهلة العصاة اكثر بالحسنات تبسط وتفصيح
ان المعاد والاحياء بعد الموت واقع في النشاة بين اما في الثانية فمقتضى
الحكمة والعدالة والوفاء بالوعد مخصصة لاثابة المحسن والاولان مع القول
بحسن الوفاء بالوعيد بعذاب العاصي والى هذا اشير في ايات منها قوله تعالى
في يونس اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين
امنوا وعملوا الصالحات ومنها في طه ان الساعة اتية اكاد اخفيها
لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار ام نجعل الذين امنوا
وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ثم لا يخفى ان المكلفين

عن احدهم قرروا ان مقصد الدين يعني انما هو البعث مطلقا ولا يلزم من هذا
ان يكون جسمانيا ولا يخفى انه بهذا يرد في الاثبات شبهات وعندي ان قولهم
مطلقا غلط بل كل منها نقيض الجسماني ليس اما الوقف فظاهر والتاويل غير ظاهر
بل الظاهر خلافه وحمل الكلام على الظاهر لا اضطرار عنه الا مراد به وهو غير ظاهر واما
الحكمة والعدالة فلان الذي لم يعطى بالمعقولات ولم يدرك ما في ذهنه التي هي فلان هم
مع الاسباب والالات كيف يدركها بدونها ومن كان في هذه اعمى فهو في الاخرة
اعمى واضل سبيلا بل يقتضي الحكمة انه ليس مقتضى الحكمة على ما هو مقتضى واما الوقوع
في الدنيا باحيا الموتى فاشير اليه في ايات منها قصة البقرة في سورة البقرة
ومنها ما حكى الله تع عن ابرهيم حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى ومنها
ما يروى من عيسى عليه السلم قال الامام ومنها قصة آدم عم وخلقه ومنها قصة
يحيى وعيسى عليهما السلم حيث قال الله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
ومنها قصة اصحاب الكهف ومنها قصة ايوب ع هو قوله واتيناه اهله بدل على
انه تع احياهم بعد ان ماتوا ومنها قوله في عيسى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
فتنفخ فيه فيكون طيرا باذن الله ومنها قوله اولا يذكر الانسان انا خلقناه
من قبل ولم يك شيئا هذا ما ذكره ولا يخفى ما في هذا ثم ان بعض المسلمين
المومنين بالحشر كالغزالي قرر ان المحشور بدن اخر غير الاول وظاهر الشريعة
الحقة التي اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم يابى عن هذا بل الذي
من مقتضى دينه ان المعاد في المعاد هو البدن الاول بعينه والشبهات
الداعية الى انكار هذا كشبهات المنكرين راسا تظهر كشف حالها بالافصاح
مقال ان الروح اذا فارق البدن العنصري مع بقا تعلق ما ضعيف
باجزا ما ذيه للبدن الذي قطع التعلق عنه متشبث بهيئة او مدة في الروح
والحق سبحانه وتع بحكمه وعنايته يعطيه قوى جسمانية بها ينال ما ينال وتلك
القوى اما ان تخلقها في بدن عنصري فارق عنه على ما هو الظاهر من مذاهب

المسلمين من العلماء واما في بدن آخر مثالي على ما مثله وخيله بعض الصوفية
والاشراقيين من الحكماء وعلى التقديرين يصير ما ورد عند النبوة فيما ورد
من عذاب القبر ونعيمه ظاهرا واما بهذا القوة على القول الاول والاخلا
استبعاد في بقائها واما على الاجتماع بالاعضاء والتلاقي فلوجوه اشرت اليها
ولوجوه اخر وجيهة وجهناها في رسالة اخرى ثم بعد الخروج وقيام قيامة الكبرى
يتعلق بالمادة الاولى مرة اخرى على ما مضى وقد ثبت عندنا وظهر لنا عن
تتبع احاديث لسان المحشورين في النشأة الاخرى يتعارفون ويتزاورون
ويتذاكرون احوال الدنيا وان لاهل الجنة في الجنة اللذات الحسية فان كل
جنة عرضها كعرض السموات العلى وابدانهم المحشورة وان كانت من المادة
الاولى لكن في غاية اللطف ونهاية الحسن والبهاء والصفا وملك الابدان
لا تضعف ولا تبلى سالمة عن الاعراض والعاهات والعلل والافات
كلهم لهم فيها ما يشتهي الانفس وتلذ الاعين وفي وضعها لكل الانس ولهم ملك
لا يبلى وكما انهم سالمون عن الاعراض البدنية كذلك هم امنون عن الاعراض
الردية النفسية فهم دايما في فرح وسرور ولذة وراحة وحضور حضرتهم في
الجنان حسان بهم انسهم شديدة في تبصرة ان الغزالي في كتاب سماه
فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة بين ان للاشياء خمس وجودات
ذاتي وحسي وخيالي وعقلي وشبهي فمن اعترف بوجود ما اخبر الرسول صلعم
عن وجوده بوجه من الوجوه الخمسة فليس بمكذب على الاطلاق ثم اقسام
الخمسة ولنذكر حاصلها في الشرح والبيان اما الوجود الذاتي فهو الوجود الحقيقي
الثابت خارج الحس والعقل هو كوجود السماء والارض واما الوجود الحسي
فهو ما يتمثل في القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين فيكون
موجودا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وذلك كما يشاهده
النائم بل كما يشاهده المريض المستيقظ واما الوجود الخيالي فهو صورة
هذه المحسوسات اذا غابت عن حسك فانك تقدر على ان تخترع في خيالك

صورة فيل وفرس وان كنت مغمضا عينيك حتى كأنك تشاهده وهو موجود
بكمال صورته في دماغك ولم يكن في الخارج واما الوجود العقلي فهو ان
للشيء روحا وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون ان يثبت صورته صورة ظ
في خيال او خارج كاليد فان لها صورة محسوسة ومتخيلة ولها معنى هو حقيقتها
وهو القدرة على البطش وهو اليد العقلية وللقلم صورة ولكن حقيقته ما ينقش
به العلوم وهذا ما يتلقاه العقل من غير ان يقترن به صورة خشب او قصب او غير
ذلك من الصور الخيالية والحسية واما الوجود الشبهي فهو ان لا يكون
نفس الشيء موجودا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في
الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه
او صفة من صفاته ثم قال بعد ما قال اعلم ان من نزل قولا من اقوال
الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وانما التكذيب
ان ينفي جميع هذه المعاني ويزعم ان ما قاله لا معنى له وانما هو كذب محض وغرضه
فيما قاله التلبيس او مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر والزندقة ولا يلزم الكفر
المأولين ولكن هذا المختص كلامه وتحصيل مرامه في حق كل ما يخوض في التأويل
ما نسب ويرد عليه ايراد شنيع انه مع علوه وغلوه في التأويلات
وحمله الاحاديث والآيات على ما لا يحتملها او ما لا يحتملها او تحكمها شرذمة
من الحكماء كيف بالاصرار في التكفير والانكار قائلا انه يجب تكفير الفارابي
وابن سينا من متفلسفة الاسلام مع انهما بلغا في اثبات ورفع الصرف
عن الخط مبلغه وليس مال وجه من كلامه الا وجه من كلامهما وكيف يكفر
الحكماء في قولهم بالقدم وفي علمه تعالى بالجزئيات وانكارهم حشر الاجساد مع ان
هذا القول في النفي والانكار لم يثبت منهم على وجه يلزمهم كفر ولو ثبت
على ما اثبت ادعى بنوعه فلم تأول بمثل ما تأول به كلام نفسه فانه قد صح
بالقدم حيث لم يحمل الحشر وما يقال في النشأة الاخرى على احد الوجودات
الخمسة او الخيالية او العقلية او الشبهية والحكماء الذين كفرهم في هذا الاكثرون

الامور المذكورة العقلية اصلا وكافة حكماء الاسلام يعترفون بانه تعالى يعلم الكليات
والجزئيات ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض والسموات ومن كفرهم في هذا
ما عرف مقصدهم ثم بعد السؤال وتوزر الامر على ما ورد عليهم ان تقولوا انما نعتقد
علمه تعالى بالجزئيات عن الحواس ونحن قائلون بالحدوث في اربع درجات
من الوجودات ثم لا يخفى على من له فطانة ما انه على ما قرره يلزم تكذيب الانبياء
في عقايد شتى يجب الاقرار والايمان بها وانه ممن كثيرا من مواعيد النبوة
على وجودات لا حقيقة لها وان كنت في هذا من هذا في ريب فارجع الى
كتب العقيدة الغير الغديدة التي صنفها في هذا المقام بعد السؤال تظهر لك انه
حمل المواعيد كلها على وجودات لا حقيقة لها وهل هذا الا تكذيب الانبياء
ثم انه لما كان هذا الامام المتبحر في الامام والجد وما له في الكلام حجة الاسلام
ثم يلزم على ما افتى به من التعفي تكفير المتفلسفون لو انكروا البعث
الخارجي ويثبتوا باحد الوجودات الاخر وقالوا مواعيد النبوة في
النشأة الاخرة تدرك بالخيال او العقل او الشبه ولا تكفير الاشراقيين
من الحكماء القائلين بان النفس بعد المفارقة عن البدن العنصري تعلق
ببدن مثالي تكتسب من الاعمال الصادرة عنها في البدن العنصري نقل
مقال باجمال وكشف حال ذهب الاشراقيون الى ان النفوس المفارقة
عن الابدان العنصرية لا يخلو عن خمسة اقسام لانها اما ان تكون كاملة في
الحكمة العملية والعلمية او متوسطة فيهما او كاملة في العلمية دون العملية
او ناقصة فيهما فالاول من السابقين العارفين والثاني والثالث
من المتوسطين والخامس من اصحاب الشمال عند المعاد وتخلص الاول الى
عالم النور والثاني والثالث والرابع وهم المتوسطون يتعلقون
بابدان مثالية مناسبة لاخلاقهم وسماتهم الكشف فيه ومظاهر تلك
الابدان الافلاك الجسمانية ثم المثالية مناسبة لاخلاقهم وهي مشرقة
عن اولى الاوائل لا عليها ثم العالم العنصري المثالي فيه جابلقا وجابلصا

ثم الى صور قبا متر قيا الاجل وللعابدين بهذا الخصوصيات مذاهب شتى واكمال مس
وهو ان من نقص في العلم والعمل اذا قطع تعلقه من البدن العنصري الان فعلى
زعم اهل التناسخ يتعلق ببدن عنصري حيواني يناسبه ثم بعد هذا على زعم
هولاء واولا على قول المنكرين يتعلق بابدان مثالية حيوانية مثالية مناسبة
للاخلاق كالنمل للحرص يتردد في تلك الابدان حتى تزول عنه الهيآت فيخ
يتخلصون الى ابدان انسية في عالم العناصر المثالي وافعالها بهذا اخلاص
مقالتهم بعباراتهم وفيه ما فيه وفي التخلص الذي يخلصوا اليه تامل وظواهر النصوص
تخالفه فانهم يمنعون الالام عن الظاهر الفلكية والمثالية تفصيل وتحصيل
ان هولاء ذهبوا الى حقيقة جميع مواعيد النبوة في النشاة الاخرة وانها تحصل
بعالم المثال والابدان المثالية والحق ما اوردته الشريعة الحقة وان كل
ذلك حق على ظاهره من غير تصرف عن الظاهر ثم لا يخفى ان التاويلات التي ارتكبها
الامام الغزالي ماخوذة من الكلمات اخوان الصفا وهولاء هم الذين كفرهم
غير مرة في غير موضع من كتبه ولا يظهر عن كفرهم الا امثال هذه وان الماخوذ
من ماخذ احد تبعه عليه بالكون مثله ولعله بالسلامة سلم عن التصديق
بامثاله او رجع وتاب اخرا فانه يستفاد من بعض كتبه انه كان في كل حين
على راي جمع من ارباب الاهوا حتى رجع اخرا عن الكل وتقرر عنده
بلا دليل العقايد الاسلامية على ما هو طريقة الصوفية صرح بهذا في كتابه
المنقذ وغيره فعلى هذا الانبا سبب ايراد وتاويلاته ورد مما يرد عليها
فانها لعلها اقوال واراء رجع وتاب عنها وكيف يوحد على امام الاسلام
بقول يخالف النصوص الواردة في الشرايع الحقة ويرتكب تاويلات بعيدة
لكن من اقواله الصحيحة ومحصل ما حصله في مواعيد العقو وغيرها من الامور الاخروية
وكثير من الايات القرآنية والاحاديث النبوية انها امور خيالية
لا وجود لها خارجا على هذا يرد ايراد ظاهر هو ان القوة الخيالية التي
تتخيل به هذه الامور التي هي فان لم تقل بالنقل الى البدن المثالي وظ

ان

موضع
ان البدن العنصري يتعفن ويتفسخ ولا يبقى فيه للخيال مجال وصرح في غير
موضع بان البدن الاخر لا يحصل الا في المحشر وقيام قيامة الكبرى اللهم الا ان يقال
لعله يقول بتعلق الروح بعد مفارقة البدن العنصري الا ان يجسم او جسم
اخر فيه قوة خيالية وفيه ما فيه لكنه يستفاد من كثير من فوايده وكتبه ونفي هذا
وانكاره مكابرة او يقال لعله لا يقول بلزوم القوى الجسمانية في الادراكات
الخيالية بل النفس بنفسها مدرك بهذه الادراكات كما ذهب اليه ابو البركات
والكل كما ترى واتباع الشريعة الحقة اولى واحرى جامع الحق ولا متبع الاهواء
والحق منصور مني وانه هو التحقيق بالاتباع والعلم بمعزل عن الرعاع
اتمام للكلام والزام لتقرير المرام ان الامام الغزالي قرر في كتابه فيصل
التفرقة بين الاسلام والزندقة قال ان من نزل قولا من اقوال الشرع ریظ
على درجة من الدرجات الخمسة التي للوجود اعني الذاتي والحسي والخيالي
والعقلي والشبهي فهو مصدق مسلم وانما التكذيب ان ينفي جميع المعاني
ويزعم انه ما قاله الشارع لا معنى له وانما هو كذب محض ثم قال في الوجود
الحسي فهو ما يتمثل الى القوة الباصرة من العين مما لا وجود له خارج العين
فيكون موجودا في الحس والمختص به الحاص ولا يشاركه غيره وذلك كما شاهده
النائم بل يشاهده المريض المستيقظ يتمثل له صور لا وجود لها خارج حسه
كما يشاهد ساير الموجودات الخارجية بل قد يحصل للاولياء والانبياء
في اليقظة والصحة صور جميلة لجواهر الملايكة ومنهم اليهم الوحي والالهام
بواسطها فيتلقون من امر الغيب في اليقظة ما يتلقى غيرهم في النوم سنوط
وكما يرى رسول الله صلعم وقد قال من راني فقد راى الحق فان الشيطان
لا يتمثل بي ولا يكون روية انتقال شخصه من روضة المدينة الى موضع النائم
بل على سبيل صورته في الحس فقط فادعى في هذا الكتاب الى انه يستدل
على كونه التصديق بالوجود الحسي فقط في بعض العقايد الايمانية كنزول الوحي

ورؤيته النبي في المنام وصحح في غير هذا بهذا الاستدلال بما حاصله انه لو لم يكن التصديق
بالوجه الحسي وحمل قول النبي عليه السلام عليه كافيا في تصديقه لزم تكذيبه في رؤية الملك
وفي قوله من رآني فقد رأى الحق فان الشيطان لا يتمثل بي وفي رؤيته عيسى لان النائم
لا يراه وهو لا يرى الملك النازل بالوحي بالوجه الذاتي لانه ليس في الوجه الذاتي
ملك بهذه الصفة التي رآها وايضا لم ير عيسى ع وغيره على ما حكاه في الوجه الذاتي
واقول لشر ان ما قرره شبهة واشتباه منشؤه المشابهة وما اورده في الدليل
مغالطة وذلك ان الذي ورد في الشريعة الحقة يجب ان يحمل على المعنى الحقيقي الا اذا
دل الدليل على امتناعه وقام قرينة صارفة عنه معينة لمعنى مجازي صحيح فكل ما ورد
بالوجه الذي ورد وان الرؤية في المنام وهي رؤيا محمول على الحصول في القوة
الادراكية لا الحصول في الاعيان الخارجية فان في قوله عليه السلام تعبير رؤيا او الرؤية
في المنام وذلك بالحصول في المدارك دون الاعيان الخارجية وتثبيت الرؤية
في هذا الحديث بمعنى الرؤية البصرية في الاعيان الخارجية والتورية واضحة
والعبارة غير صالحة الا لهذا فاستدلاله بهذا على ما زعم من الدعوى ليس بمدارك
ثم الرؤيا قد يكون حقا صحيحا وقد يكون اضغاث احلام من تسويلات الشيطان
ورؤيته لا يكون الا حقا وصحيحا وليس للشيطان على تمثيله قدرة ورؤية الملك
النازل ليس من الرؤيا بل هي رؤية بصرية في اليقظة علانية وانكار هذا وحمل
الكلام على مثل الرؤيا تكذيب الانبياء حاشاهم عن هذا وكيف يشرع لعاقل مؤمن
مصدق الانبياء ان يقول هؤلاء المعصومون المصدقون كالممرورين المبرسمين
المخاربين يرون بابصارهم ما لا وجود له الا في انظارهم من فهم هذا من كلام الحكماء اي حصل لهم ط
فليس الا لظاهر نظره في ظواهر الفاظهم مع قصور نظره عن مواقع الخاصة ومن اراد
النظر المستوفي المحقق لحقيقة هذا ان يخليه بالنظر فيما سواه من مناظر
رياض الرضوان بل شرف المعارف المنصورية اللامعة باللوامع النورية
فتصديق النبي في رؤية الملك على ما قرره وان كان تصديقا له في الحكاية

لكنه

ادعاها خا

لكنه لا تصديق له في المحكي فلم يكن تصديق من ابصاها مما رآه فيقول انه حالة مرائي
رأى ما حكى لكنه لم يكن حسا وبهذا الظهر حال الصحابة الذين اعادها ولسها الشهود كيف
يصح قوي من يعاين ما لا وجود له عينا والفرق بين المعاينة والرؤيا مما لا يخفى
على احد من الاصحاء ولا يخفى على من له فطانة ان هذا ازراء شان للانبياء
وتكذيب لهم حقيقة والعجب من امام الدين ان يتبع ظواهر اقوال الفلاسفة
بلا روية وبصيرة من غير ضرورة ثم يحكم بلا بينة بانه لا يرى الملك النازل بالوحي
في الوجه الذاتي وليت شعري كيف ثبت عنده هذا السلب وما اشار اليه
من انه ليس في الوجه الذاتي ملك بهذه الصفة تعليل وهو وهم مدفوع مقدوح
بل كل ما رأى النبي في اليقظة حق موجود عينا فان الملك قادر على ان يتشكل
باشكال مختلفة ويتصور بصور متنوعة لمصالح مختلفة واما رؤيته عيسى ص لو امكن
من الرؤيا فهو محمول على حقيقة معناه وانه ع حي على ما نص عليه الكلام فمن اين علم
ان ما رآه ليس في الوجه الذاتي ثم الاعتذار بان الصور الحسية الملكية حكاية
لحقيقة عقلية مما لا حقيقة لها وهو غير معقول عقلا وشرعا فان المرء لو رأى
صورة فيل لم يكن في حضرته ومحضره بل يحكم بصحة مزاجه ويعتذر عنه بان الفيل
مما عقل صح انه موجود في بلاد الهند وهذا الذي صورته لا وجود له في شيء
من العالم الجسماني ومن قال ان لعالم المثال امثال ما قرره من المقال فلا مسوغ
لما يتشبث به من الاستدلال تبصره ان كلام الامام في الاستدلال السابق
عربي فانه استدل بروايات سواها وحكايات حكاها ان الذي ما زاغ البصر
وما طغى البصر ورأى ما لا وجود له في العين اصلا وانما عاين صورة في العين
عين عنه لا عين لها ولو صح دعواه على ما رآه افسد تعليله ولم يصح بطل
دليله لجواز ان يكون هذه الروايات على ما رواه ورآه صور الحسية عارية خالية
عن حقيقة عينية ومن يجوز هذا على الانبياء فما له لا يجوزه على الذين يرون ويعون

اما قرر انه وقع لكثير من الصحابة مثل هذا في خبر روي في تعلم الايمان والاسلام
ولا يخفى ان شريرة هذا ابين فيه عنه طعن الطاعنين القائلين بانه روي كثير اخبار
لا خير عنه للمخبر عنه كما روي في الاخبار خبر الغنى والاسعار ومما لا يكاد يصح فيه
الاسناد ثم لا يخفى ان هذا الذي قرره يرتفع الوثوق عن كثير من العلوم النقلية
الحكمية سيما الرياضية المبنية على العلوم الرصدية لجواز ان يكون شاهدوا انهم في
الارصاد خيالات حسية خالية عن الحقائق العينية اشارة بعض لا زال ظله
ان الذي صرف النصوص الواردة في النشاة الاخرة عن المعنى الظاهرة وان ما
حسية عقلية فقد غفل او تغافل بل جهل او تجاهل وانه لو كان الامر كما اوهم
او توهم لزم ان يكون شرع الشرائع للاضلال والغواية لا للارشاد والهداية
وذلك ان اولئك الصارفين قد زادوا ان الذي تعرض في نفسه العقايد الكاذبة
كانت نفسه طالعة جاهلة معذبة ابدا وهي لا يزول عنها ابدا وبزوال الملكات
التي هي اثار الافعال والاعمال قطعا وظاهر ان اكثر الناس يحملون هذه النصوص
على ظواهرها ومعانيها الحقيقية ويعتقدون حقيتها فلو لم يكن حقة لكان جهلا
وفي اعتقادها كان معذبا ابدا لما قرروه والملكات التي اكتسبوها مما يشتمل
هذه الجهالة لا يزول على ما عرفتهم من الاصول فلزم اللازم لزوما بينا وهذا كما ترى
مستقبح عقلا وشرعا وهولاء الجهالات التي طمعوا فيها لم يكن لهؤلاء الانبياء
الصلحاء في الجنة ابدا ولم يكن لهم لذات ابدية قطعا وقد صرحوا بخلافه
حكاية لا فساده ان القدماء من الحكماء قرروا في احكامهم سياسة ان
الناس في ادراك المبدأ والمعاد على طبقات متفاوتة فالطبقة الاولى
يدركون المبدأ والمعاد على الوجه العقلي الصرف والطبقة الثانية يعجزون
عن تلك المرتبة وغاية امرهم تصورات وهمية فيمثل لهم المبدأ بما يليق بفهمهم
ويعرفون المبدأ عن الجسمانيات بالتشبيه والطبقة الثالثة يعجزون الوهمية

دون الحسية والخيالية ويصور لهم المبدأ والمعاد بامثلة جسمانية فصاحب السياسة
لا يكلفهم بعسر بذا او انهم لا يعقدون وان ذكروا اغفلوا ثم قالوا ان هؤلاء
اذا فارقوا عن ابدانهم ان لم يكن لهم نفوس باقية لم يكن سيما بانهم
الا المصالحهم في الدنيا وان كان لهم فهو الحق كان الامر على ما شئت صاحب الالهيات
وشرح ذلك لا يناسب السياسات اقول العلم اراد والصاحب الالهيات
ارباب الشرائع الالهية والنواميس السياسية وهم الانبياء المؤيدين بالوحي
للمعاد الجسماني وان اريد به صاحب العلم الالهي من الفلاسفة فذلك ايضا اثرنا
والحق عنده على ما حققناه في رسائل اخرى واما على ما قرره الحكماء فوجه حسن
نظار رضوان واما على ما حسبه الاشراقيون فبما يتعلق بالابدان المثالية
اشارة شرقية لا زال وهمه كانها غرسه يعلك يلي بشوارق انوار
اطلعها ونورت بها ان الروح في المعاد معاد الى تعلق كالمرة الاولى
من غير ان يزول عنه تعلق ما راسا بالمادة التي فارقتها ولم يفارقها
بما اشرنا اليه في ان هذا مقتضى الحكمة والعدالة والعرفان ولزوم الجزاء وسائر
الالزام الحكمي بما قرروه من وجوب المكافات في الطبيعة والمجازات واشباع
وجود معطل ومعطل مدة وبعد تقرير هذا التحرير لا يبعد ان توهم متوهم الا
ما اشير اليه من العلامات والقرائن والامارات لا يفيد الا لزوم تعلق الروح
بقوة جسمانية يدرك بها الجزاء وساير مواعيد الانبياء ولو لم يلزم لزوم التعلق
بالاجزاء التي فارق عنها فان حفظ هذا بالك وعلى فوضحاك في علم اولا
ان ما سلم لزوما لكونها بحسب مدركنا هذا على ما اشير اليه اولا وثانيا لان
الروح لو كان له قوة جسمانية بها يدرك بها مدركاتها لكان له تعلق به
او بها فيمثل ما ابطل الحكماء التناسخ يبطل هذا فهو بطلان التناسخ في التعلق
بمادة اخرى فهذا وجه وجيه سنح لي بركة نا وازلا باشراق انواره نظر
المعاد الموعود في الشريعة الحقة ولا يخفى ان هذا اتيان على مدارك الحكماء واما

على القول بالاجساد وهو المجاز فالمدار على علم الضرورة الذهنية والدلايل
النقلية والعقلية واليقينية وثالثا ان الفطرة السليمة تشهد بان مواعيد الانبيا
مثل الجزاء لا يكون تخيلات خالية وتوهمات كاذبة لا حقيقة لها كتوهم المرضى وكيف
رضي عاقل تحمل المشاق في الرياضيات لتصور الاكاذيب في التوهمات
كالتخيل للمجانين والمبرسمين وما اشبه الاضغاث والاحلام في المنامات وما
توهم ان المنكرات مستلزمة لهذه التخيلات وهذا هو الجزاء وان لم يكن
لهذه التخيلات حقيقة اصلا فقد الحذف والخرف عن طريقة الحكمة البيضا وشرعة
الشريعة الحقة الغراء على ان اشتمال هذه التخيلات لكون اشتمالا للسالفة من
التصورات او تابعة لاختلاف المزاجات افادة حكم لا زال شبهه
ان كل فرد لها لذة والم تناسبهما وبحسب الكسبية والكسبية يلزم الجزاء الكامل
القوى لما لا ينال العقليات يلزمه نيل الحسيات ومن القن هذا النقض
ملزوم عود الكل ولم استبه عليه كثا من النقص تبسط مقال وكشف حال
اني لا اعجب كيف لا يعجب من حجة الاسلام امام المسلمين انه كيف ينكر
كثيرا عن الضروريات الدين لعدم خبرته بخبر روته وقلة درايته بحكاية
تحكمه يحمل منه الى التاويل فقول بما يهواه تاويلا لم يجعله دليلا على الاصرار
في الانكار انه اخبر بخبر الاحاد وروته نبينا بعض من سلف ومضى من الانبيا
كعيسى وموسى ويونس بن متى وان هذا امر انه خبر الاحاد جعل الحجة حجة
وغفل عن كيفية الحجة في امثال هذا فاول بما يهوى ثم اجرى في ساير ما
ريها ولا يخفى ان بعد تسليم الصحة والصحاح تاويل لا يصح ولا يصلح للتعليل
اولا مانع ان يمنع التزام في غيره مما علم ضرورة من الدين صدور صحته
ان هذا الامام حجة الاسلام آمن بعذاب القبر وقرره توجه لا راحة بينه
فانه قال في غير موضع من كتبه ورسايله ما حاصله ان الذي يراه المقبور
في قبره من الحيات والعقارب وساير اسباب العذاب فما ورد من الاخبار

والاخبار

والاخبار انما هي صورة خيالية غير خارجية بل هي كما يراه النايم في منامه محالا وجود
له في الخارج اصلا وكما ان النايم سالم عما يراه في المنام كذلك الميت والنوم
اخو الموت وسياق كلامه يشعر بانه اضطر الى دفع هذه الشبهة التي اوردها
بعض من الخرق والحذف في الشريعة الغراء حيث قال ان بعد النبش يظهر
سلامة بدن الميت عن العقارب والحيات وساير ما نقل منه اسباب
العذاب وانه مع علوه وعلوه كبر افق اتباع ظواهر احوال المتفلسفة
وانتحى لها ورواتها من غير دراية وتقريره موافق لهم ان الصور الجسمية
لا يدرك الا القوى جسمية كيف حكم وتحكم بهذه الادراكات الحسية مع
تقريره زوال القوى وفسادها كالبدن وعدم نقل الروح قبل الحشر
الى بدن عنصري ومثالي ولا نقول بالنقل والنقل الجسم او جسماني قبل
الحشر ونقول بنقل الروح في الحشر الى بدن اخر اللهم الا ان يرجع الى قول
ابي البركات اليهودي حيث قال ان الصور الجسمية يتمثل في النفس المجردة
ولا تحتاج الى القوى الجسمية ثم بعد هذا يرد عليه ما اشرنا اليه اولا مثل
هذا وليعلم ان غرضنا عن اقوال ليس الا تقرير مواعيد الدين وتصحيح
عقايد المسلمين وليس الغرض قدح في امام الامام حجة الاسلام فانه
اجل واعلى من ان يقدح بامثال كلمات امثالي فان الجمهور امنوا به
وصدقوه واتخذوه اماما وكلامه دينا واسلاما حتى ان كثيرا منهم
يفضلونهم على الانبيا ويأولون الاحاديث والآيات المخالفة لظواهرها
بما له من العبارات والكلمات ثم انه يحتمل ولا يبعد ان يكون المخالفات
التي نقلت عنه مما كتبها في ايام كان سوفسطائيا او متشبثا باذيال
المتفلسفة وقد رجع وتاب عنه اخرا على ما صرح به في بعض رسايله
حيث قال ما معناه اني كنت مدة على اقوال السوفسطائية وبرهة
على اقوال المتكلمين والفلاسفة متمسكا بالدلايل ثم ظهر لي انه لا يغني

شيا من هذه فقذف الله تعالى في قلبي نورا وصيره به مطمئنا بالعقايد الايمانية
من غير تزلزل فان شئنا منها لا نعيده وقال في موضع آخر ان من يحصل عقايده
من الكلام فهو زنديق والمتكلمون ليسوا من العلماء كيف المتفلسفين اعاذنا الله
من شرهم والحق ان هذا يدل على رجوعه عما انتحله من اقوال هؤلاء وعرضنا
من مثل هذا ان بعض اقواله التي تشعر بضرب من الاغواء فعلى الطالب المقلد
لعدم اذعانه في كلماته هذه حيث رجع نفسه عنها على انه ليس بلا مبالغة
واصرار ومن اراد ان يقلده ويشبه فيما هواه فليؤمن به وليصدقه في اقواله
هذه ولا باس علينا وما امرنا لازالة جهالات المقلدين المعاندين للدين
الا ان كلا منا مذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وجعلها له مرشدا
ودليلا حاشا ثم حاشا عن القدح في عالم سما على علم العلماء مثله ولو
لم امكن في عقايد الايمان على اليقين والاتقان الحاصل من ساطع البرهان
لوجه لا تزلزله وساوس الشيطان ولم يجب على شرعا الاهتداء بالانوار
الشارقة من شارق العرفان والاذعان لضروريات دين هو خير الاديان
لكنت سالما مما اسفا فان له شانا واي شان وانه على ما اشير اليه اولا
رجع اخرا الى مدارك الصوفية وما لهم من الصفا حتى قال شيخهم ومسلم كلهم
ابو حامد بالغ منا وليس غرضنا من ايراد هذه اعتراض او رد او ايراد او بحث
ومجادلة وعناد بل الغرض محض ما ينفع لدي ومسكين ما يسر يدي ليتضرع
لمن تبصر وتذكرة لمن تذكر فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وجعله مرشدا ودليلا
ومن استهدى من ابناء الزمان ان يقلده من غير سلطان ولا بينة وبيان فليعلم هذا
ولا امانعه ولا اراجعه ومالي في الارشاد ... سيما في هذا الزمان الذي هو
شان في شان من له شان في هذا زمان لم يكن لاهل البطلان في سلطان وكيف
تتاتى حماية حوزة الدين وردع الملحدين المعاندين المتمردين في اوان ظهر فيها
ما ظهر وطغى من طغى بما امر الحلف الطيب بطا وصار العلم علامة للملامة وجهلا

والعضا

الطالبي ظ
تجسس

والعضل بلاء والدواء داء احدوا مسارح الشرع بالعار وشعارهم التلبس بلبس الكبر
يلعنهم في النار ولو الحدوا من الشقائم يكن الاعادة ولو تزندقوا وتكلموا العار
لم يكن الاعار الو شعوا البس من خلفهم في خلق آدم اثر الحرك الملعون ساجدا
وعاد عبدا عابدا يقربون من ظل دعوى ويقربون عمن اهتدى وبدى
تذكرة لتبصرة ان الاثار والاخبار الواردة عن الانبياء كلها حقة صحيحة على ما او رد
ولا مصير الى التاويل والصرف عن الظاهر الا لضرورة شرعية او عقلية
وان عبارات القرآن والحديث عربية جارية على ما شاع في العرب وليست بمعتبرة
ولا مصروفة عن معانيها الى مجاز غير جائز بلا قرينة صارفة ولا معنيه ولم يرد
شيء منها على مصطلحات المتفلسفة او متصوفة من الملاحدة المتاخرة وظواهر
الاحاديث والآيات واردة في الامور الاخروية في الضروريات الدينية
صحيحة عقلا تجب الايمان بها شرعا وكذا اكثر ما ورد في غير هذا غير محتاج الى
التاويل والصرف عن الظاهر فانا اشرنا فيما مضى وسائر رسائلنا الى تحقيق
الحشر والمعاد الجسماني ومواعيد الآخرة والقبر الى كيفية صحة هذه كلها على ما
تجب الايمان به شرعا وستشكلات الغزالي وستدل لانه ليس في شيء منها شيء
من الاشكال فان رواية خبر رؤية نبينا صلعم موسى وعيسى ويونس بن متى
بعد صحة الرواية وعدم الحمل على الرؤيا وعدم التجوز والاشتراك في الرؤية
ويحتمل ان يكون بحيوة هؤلاء الانبياء عليهم فان عيسى حي ولا بعد في ان يحيى
موسى ويونس بن متى حيا لمصلحة رآها تعالى ولا ينافي هذا ما روي من انتقال
عيسى الم ولو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ثم لا يذهب عليك انه لا يلزم
من حمل الرؤية اشتراكا او مجازا في موضع على غير البصرية لضرورة ان يحمل
فيه غير عليه مخالفا لضرورة العقلية والشرعية واما المثالان اللذان
اوردهما واستدل بهما على ان الذي حكم بوجود موجود في الحس غير موجود
بالوجود الذاتي فكل منهما لا يخلو عن مغالطة وتخيل خال عن تحصيل اما اولا فل

بلا ضرورة ظ

على ان العدم كما لا يكون موجودا في الخارج لا يكون موجودا في الحس ولا يكون مرئيا مبصرا
ولو كان ان تحصل في الحس صورة تقال لها انها صورة الموت لمناسبة تخيلية
ثم ان اهل المحشر يكبر بهم ما بهم اصل وزاغ بصرهم وقد طغى نظرهم حتى راوا
كلهم ما لا وجود له اصلا بصورة واحدة معينة وكيف اتفقوا وتوافقوا على هذا
الغلط وانهم مع علمهم بانهم ميتوا انهم بدوا انهم بحسب وجوداتهم الذاتية ماتوا وقتلوا
او ذبحوا عادوا فكيف يحكمون ويجزمون بان العدم المذبوح كان صورته
التي رايت هؤلاء بعود وبهذا ظهر ان تفسير الحديث بهذا الذي خيله ومثله
ليس بذلك والظاهر تفسيره ما قرره الاعلام من اهل الكلام واما الثاني
فلانه ان اراد ان الجنة بوجودها الذاتي غير موجودة او غير مرئية في هذه النشأة
الدنيوية لبعدها وغير صالحة للرؤية بحسب وجودها الذاتي لفرط بعدها والا لراها
كل سليم الحاسة بحسب راها انسي كان رويتها بحسب وجودها في حس بصره لا بحسب
وجودها الذاتي على ما هو الظاهر من سياق كلامه وظاهر انه يرد عليه منع ظاهر
فان عدم الجنة ممنوع بل الجنة والنار مخلوقتان الان وليس على ما ذهب
بعض من انهما تخلقان يوم القيمة ولا نم انهما غير صالح للرؤية في هذه النشأة
ولم لا يجوز ان يكون صالح ويكون للرؤية موانع لم يكن للشي لنكاته وركاكة
حواله وان يكون على وضع لا يرى في تلك البلاد والمعمور من الارض الا بانعكاس
في مراة بوضع خاص بحيث حصل بهذا للرائي راها وان اراد ان الجدار
غير صالح لان يكون مراة بحيث راه مراة كان بوجود حسي لا ذاتي فيرد عليه
منع ظاهر ايضا على ان الاجسام الكثيفة لهوا المتخلل منهما والمحفوفة بها كثيرا ما
يحصل فيه صقال بانها يصلح لان يكون مراة وقد شهد به البصر في كثير
من الاحيان والاهوية التي وراءها جسم كثيف ثم رؤية شي مراة غلطا
وكونه في الوجود الحسي وبحسب التصور الكاذب مراة لا يوجب ولا يصلح
لان يرى فيه شي اخر ويكون مراة في الواقع وان اراد ان الرؤية حصول

الجنة

حصول الجنة في الجدار غلط حسي وليس لهذا الحصول وجود ذاتي فهذا لا يدل
على ان الذي حكم بوجوده غير موجود بالوجود الذاتي بل هو موجود بالوجود
في الحس فانه لم يحكم احد بوجود هذا الحصول وحصوله حتى لم يكن في الخارج
كان في الحس ولم يرا احد هذا الحصول بل راى شيئا حاصلا في اخر وفرق
بين بين رويته شيئا حاصلا في اخر وبين روية الحصول فعلى هذا الايم التقريب
حيث لم يلزم رويته امر غير موجود بالوجود الذاتي حتى يرى انه موجود في الحس
ولم يحكم بوجود ما ليس في الخارج حتى يأول بانه في الحس ثم لو كان مراده هذا
فله امثلة كثيرة عديدة ظاهرة شتى منها ما يراه كل احد حيث يرى السما بعظمها
في مراة صغيرة جدا فاي حاجة الى ايراد حديث نازع في صحته كثيرون وانكره
جم غفير وشنع به الكفرة والجهلة ثم تاويله بوجه يورث زيادة تشنيعهم
واستبعادهم ولا يفيد الا مزيد كفرهم وجهلهم وعنادهم فان محصل تاويله
ان هذه الرؤية التي روي عن النبي رؤية خيالية حسية خالية عن الحقيقة
والوجود الذاتي وهذا كما يرى والكفرة الجهلة لا يقولون الا مثل هذا
والاولى تنزيه الانبياء عن امثال هذا التاويل كلامهم لو احتاج الى التاويل
يوجه بحمل العقل ولم يكن فيه ازراء فانهم هم الاصدقاء الحكماء العرفاء
بالحق والحقايق حاشا تنكر لتبصرة بايراد ايراد واشكال ما سبق
وسؤال ان هذا الامام في مواضع عديدة من كتب غير عديدة صرح بان
الذي يراه الانبيا في الوحي وغيره من الصور المكتسبة انما هي الخيالات
حسية غير خارجية فيقول انه اما ان يقول بوجود ملك جسماني ام لا
بل ينكره فعلى القول به لم لا يجوز ان يكون الذي يراه الانبيا ملكا جسمانيا
موجودا ولا يلزم ان يكون كل جسماني موجودا مرئيا لكل احد في كل وقت
وان لم يقل به فاصراره في الانكار اما الضرورة يقتضيها او لوجدان
كشف يدعيه او تقليد الرواية برويته وحكايته لكنه ادعى فراه على الجسماني

وثبت ما نافيه اما الضرورة فضروري ان عدم الملك الجسماني غير ضروري
واما الوجدان فمن اين علم ان وجدانه اصح من وجدان غيره من الانبياء
والاولياء والسلاك والنساك من الامم المختلفة والمذاهب المتخالفة
وحصل صورة هذا المعنى في بعض مداركه فلم لا يجوز ان يكون من الصور والاكاذيب
الغير الواقعة التي نسبها الى غيره واما الروايات والحكايات فالمرويات
والمحكيات عن ارباب الملل والنحل ظاهرة صريحة في وجود الملائكة الجسمانية
حتى ان الشيخين الرئيسين كسائر القدماء من الحكماء صرحا بوجود الملائكة
الجسمانية ولا ما معناه انه لو اخبر احد مخبر لم يظهر كذبه انه في بعض حيوانات
غريبا هل ينكر عليه عاقل وبصير في تكذيبه علماء فالانبياء الاصفياء الصادقين
اذا اخبروا بوجود ذي حيوة كان انكارهم عنادا وجهالة ثم الاخبار
المروية عن الانبياء سيما نبينا عليه وعليهم السلام كثيرة وصريحة فيها وجود
الملائكة الجسمانية من غير استناد الى الرؤية روى عن نبينا صلى الله عليه وآله
وسلم انه قال اطت السماء وحق لها ان تئط ما موضع قدم الا وفيه ملك
قائم او قاعد او راكع او ساجد اللهم الا ان يقال انه كما يرى حالا وجدت
اصلا لكنك تحمل او تعمل وهذا كما ترى اللهم جنبني عن الهوا في الهوى
وثبتنا على اتباع الشريعة الغراء والاهتداء بالهدى واما النظر فالنظر
بعد ان النظر لا يهتدى ما امكنه صرائح فصوص النصوص واي دليل يدل
على عدم جسماني حي نوراني على ما راه وروي على الانبياء الوفاق الاصدقاء
سيما الانبياء عليهم الصلوة والسلم فان كلام هؤلاء الكرام العظام
صريح لا يحتمل التاويل في وجود هذه الاجسام وتمام الذي لعل هذا الامام
في كتبه عن المتفلسفة وقرره دليلا على اثبات العقل غير تمام عقلا
وبرد على كل تقرير قرره ايرادات شتى لا يمكن دفعها ولو تم لتم منها
الا اثبات مجردا ومجردات واما حصر الملائكة فيها فكلا ولم لا يجوز

ان

ان يكون فيها جسمانيات شتى بكون هي وحدها ملائكة على ما هو مقتضى العرف
او اللغة او يكون البعض ملائكة والملائكة احساسا على ان اطلاق الملك
على المجرد من غير الجسماني مجازا لا حقيقة ولعله غير جائز ولا صالح للخطاب
اهل اللغة والعرف وهل يجوز ان يطلق شرعا او عرفا او لغة على شئ
يصطلح عليه بعض المبتدعة والكفرة على حكم به بعد الاطلاق على
شئ من غير تحصيل وسيجئ ان الحكماء الاشراقيين وعامة الصوفية
والمتصوفين وهذا الامام يصدقهم ويستصوب
رايهم مصدقون مطلعون على ثبوت عالم
مثال وما فيه من الصور المثالية والملائكة
الجسمانية ولا يخفى ان بعد الايمان
بصدقهم وصفائهم والاذعان
بمعارفهم كلها على ما صح به
في مواضع من كتبه لا ينفعهم انكار
عالم المثال وصوره
استدل في السند
اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين
انعمت عليهم
غير المغضوب
عليهم
ولا
الضالين
تم تم